

مَيادينُ المدرَسةِ العربيةِ الراهنَةِ في الفلسفةِ والفكر

الدكتور علي زيعور

دار النهضة العربية

ميادين المدرسة العربية الراهنة

في

الفلسفة والفكر

الدكتور علي زيعور

ميادين المدرسة العربية الراهنة
في
الفلسفة والفكر



رقم الكتاب : 1184
اسم الكتاب : ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر
المؤلف : د. علي زيعور
الموضوع : فلسفة
رقم الطبعة : الأولى
سنة الطبع : 1426 هـ ـ 2005 م.
القياس : 17 × 24
عدد الصفحات : 397

منشورات : دار النهضة العربية
بيروت – لبنان

الزيدانية – بناية كريدية – الطابق الثاني
تلفون : 736093 / 743167 / 743166 1 961 +
فاكس : 736071 / 735295 1 961 +
ص.ب 0749 – 11 رياض الصلح
بيروت 11 072060 – لبنان
بريد الكتروني : e-mail:darnahda@cyberia.net.lb

مُقَصَّرات(*)

أدناه	:	ماسيلي.
أعلاه	:	ما سبَق؛ الفصل (أو السطر، أو القسم) السابق.
تَرْ	:	ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع: ترجمة عربية؛ ت. ف: ترجمة فرنسية.
تقْـ	:	تقريباً.
ج	:	جزء؛ ج2: الجزء الثاني؛ 2ج: جزءان.
د. ت	:	دون [بلا] تاريخ.
را	:	راجِع؛ أُنظر؛ إلحَظ، أو: لاحِظْ.
ص	:	صفحة.
صص	:	من صفحة كذا حتى صفحة كذا.
ص ص	:	صفحة كذا ثم صفحة كذا.
ط	:	طبعة.
ف	:	فَصْل.
فَقـ	:	فقرة.
ق	:	القِسم.
ك. ع	:	الكِتاب [المؤلَّف] عينه.
كا. ع	:	الكاتِب [المؤلِّف] عينه.
مج	:	مجلَّد.
م. ع	:	المَرجَع [المصدَر، الكتاب، المؤلَّف] عينه.
م. ع. ص	:	المرجَع عينه والصفحة عينها.

(*) الكلمة الموضوعة بين مزدوجَيْن صغيرَيْن تُشير إلى اسم كتاب؛ أو تكون كلمةً غير دقيقة، مترجرِجة، قلِقةً، غير تاريخية، شبه موفَّقة...

1 ـ «... فالإنسانية هي الرِّباط؛ فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية» (الفارابي، آراء أهل...)

2 ـ «يجب أن نستعين بما قاله مَن تقدَّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مُشارِكاً لنا أو غير مشارِكٍ في المِلّة.

«... ينبغي أنْ نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظُر فيما قالوه من ذلك: فإنْ كان كلُّه صواباً قَبِلنا منهم؛ وإنْ كان فيه ما ليس بصوابٍ نَبَّهْنا عليه» (ابن رشد، فَصْل...).

3 ـ «إنّ الفلسفة حَقّ، لكنّها ليست مِن الشريعة في شيء. والشريعةُ حَقّ، لكنّها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحبُ الشريعة مبعوث، وصاحبُ الفلسفة مبعوثٌ إليه؛ وأحدهما مخصوصٌ بالوحي، والآخر مخصوصٌ ببحثه. والأوّل مكفي، والثاني كادح. وهذا يقول: أُمِرتُ وعُلِّمتُ، وقيل لي، وما أقولُ شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيتُ ونظرتُ، واستحسنتُ واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نورُ خالقِ الخلق أمشي بضيائه» (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة).

تقديـــم

1 ـ تاريخ الفلسفةِ ليس الفلسفة. والفلسفةُ ليست تأرخةً لها. والعلاقةُ بين المجالَيْن أوسع من أن تُرَدّإلى ثنائيةٍ بتّارة؛ أو مِن أنْ تُفسَّر بعقلٍ مسبقٍ أو بنية، بجهازٍ ما أو إطارٍ ما، أو بنسقٍ معرفي من نمطٍ ما محدِّدٍ ومحدَّد، ثابتٍ ونهائي.

ومن التفكير التبسيطيّ، الإنشائي والوعظيّ النزعة، أن يُنصِّب أحدُنانفسه كداعيةٍ للتحرر من «عقدة» (!) تاريخ الفلسفة كي يمكن لنا بذلك تخطّي عوائق الإنتاج الفلسفي المتحرِّرِ والإبداعي أو المُبدِع، أو حيث الرّدُّ «العظيمُ» على السؤال الفلسفي المفتوح.

2 ـ لا بدّ أنْ نكرِّر، في هذا الكتاب، التنبُّه إلى أنّ الفكر الفلسفيَّ العربي تَجاوزَ مرحلةَ النظر في الثُّنائيات الحاسمة البتّارة؛ والنظرِ في تبسيطات الأحكام على الثقافة العربية الراهنة أو على الفكر كقمةٍ في تلك الثقافة، ثم على الفلسفة كقمةٍ في ذلك الفكر، بل كقمةٍ ذلك الفكر.

3 ـ لقد قلنا، وأقولها لمرَّةٍ أخرى بل ولمرّات، إنّ نظرياتنا الفلسفية الراهنة قد طوَّرت مجموعةً دقيقة من الداحضات على تعميمات المحبَطين من نجاح الفلاسفة العرب الراهنين؛ وعلى المحبِطين، والخائفين من النجاح، أو الراغبين في إبقاء التُّهم والتهجُّم على القول الفلسفي العربي الراهن الذي تجاوز مرحلة الرد على الناقمين الساخطين، والمَرْضى بعقدة الضفدعة، وبسِمات الفاشل المثبِّط (را: نفسانية البَطَل المُناهِض وشيماءاته، عقدة الساخط، عقدة النَّق).

4 ـ إنّ نقد القولِ الفلسفي العربي مرحَّبٌ به، لا بُدِّي، مطوِّر، قسمٌ من النشاط الفكري، مُقَلقِل، مُضادٌّ ومُعالِجٌ للكسل والرِّضى البليد، وللاستهلاك الذاتي والثقةِ المفرِطة بالنفس، وللشعور بالشَّبع، وللاسترخاء الذهني والفتوري... غير أنّ هذا لا يعني أن يُجعَل خطابنا الفلسفي كلّه دفاعياً وتحريضياً، ورداً على كلام «قَسْري»، وثوقي بذاته (إطلاقي، مهووس) مفاده أنّ الفلسفة عند العربي ثقافة؛ وأنّ الثقافة العربية ثقافة نص؛ وثقافةُ الأجوبة الجاهزة، والردودِ الحاسمة، والتفكير المنمَّط المتخلِّف والبنية المقفَلة، والعقل المقيَّد المغلول المقهور... وهناك أكثر وأكثر؛ فقد ملّلوا وأضجروا ـ ممثّلو البطَلِ المناهِض ـ إذْ لم يَشبعوا من التكرار المَرَضي الباثولوجي، العُصابي والقَهري واللاواعي، لكلاماتٍ وآراءات عن فكرٍ عربي توفيقي غير فاعل، ونمطٍ عقلي يزاوج ويُصالِح، يَجْمع ويُلفِّق؛ يقيم التسويات والمواقف الوَسَطية، التعادل والتوازن؛ ويقول بحقيقةٍ واحدة، وبتوحيد المتنافِرات مع لَمّ أو ضَمٍّ للأضداد، وبالمؤالفة المصطنَعة الإرغامية بين المثالي والواقعي، التراثي والغربي، العقلي والإيماني، الديني والسياسي، الفلسفي والروحاني، الثقافي والفلسفي، الفلسفي والفكري، الفكري والحِكْمي...

5 ـ يُستدعى هنا، أو أذكُر، من بين التيارات الفلسفية في مدرستنا الراهنة المستقبلية، تيار العَدَمانيين (الصِّفرانيين، النِّهيليّين) الذي «يُحارِب» ويَرْفض العقلَ والعقلانية، الحقيقةَ والقانون، الوعيَ والتاريخ... فذاك تيار، كما سوف نرى، نافع لنا منفعة الناقدِ المنعِشِ للوعي، والمُقلِق، والموتِّر للفُتورية والشعورِ بالرضى والاستكفاء الوهمي، وبتأدية ما علينا «من قِسْطٍ للعلى».

* *

1 ـ إبداع مُعيدِ الإدراك، أو ذكاؤه، تجلّى في إعادة تعضية المجال؛ فقد التَقط الحلَّ، وأَنتجَ الجديد، عن طريق اعتماد صياغةٍ معادةٍ للشكل العام ومن ثم محقِّقةٍ للتكيّف الناجحِ الإسهامي مع الحقل الإدراكي. إنّ إعادة البَنْينة والتعضيةِ هي الإبداع أو الإسهام، أي هي خلق تكيّفٍ جديدٍ هو حلٌّ وإقامةُ علاقاتٍ جديدة، وإعادةُ ضبطٍ للوحدة أو الكُلّ، أو إعادة أشكلةٍ للسؤال والمجال والطريقة.

2 ـ وقد يكون الإسهامُ، ذلك الحلُّ الجديد الكاملُ التامّ، صياغةَ إشكاليةٍ أو تأسيسها؛ وهذا، في الفلسفة كما في الفكر، يستدعي التفكيرَ الأسطوري أو مقولةَ النهايات (را: أدناه، الباب السابع، ف1).

3 ـ الإسهام هو تخفيف إحباطٍ ما، تقليصُه أو إلغاؤه، يَنْجم عند الإنسان أمام مشكلة، أو أمام حاجزٍ يُفرَض على الوعي والإرادة والعقل تجاوُزَه كي نحظى بالرِّضى الإيجابي؛ ونحقِّقَ التكيّفَ الإسهامي، والارتياحَ النفسيّ الاجتماعي. وفي الواقع، إنّ الماضي يبقى ضمن الإبداعي، وينتقِل، مستمراً في صياغةٍ أخرى معدَّلةٍ، إلى الجديد. لكأنَّ الجديد هو كل تلك الصياغةِ، المعادةِ المستأنفَةِ، للقديم.

4 ـ لماذا كانت كثيرةً، وشمولانيةَ المنحى، التسمياتُ الإيجابية للإنجازاتِ العربيةِ الراهنةِ في ميادين الفلسفة، وفي زمان الحداثة ثم ما بعد الأنوار، ضمن سياق «الدار العالمية للإنسان والفلسفة والفكر، للعِلم والصورة والتِّقانة»؟ ولماذا يستحق متوجُ الفلاسفة العرب أن يوصف بالإسهامية أو الإنتاجية الجيدةِ المردودِ والفعالية؟ لقد كانت طرائقنا في الإنتاج المحَسَّن الإسهاميِّ تقوم على مبدأ «المحاولة والخطأ»؛ وعلى التمثُّل ثم إعادة الضبط أو إعادة التدقيق؛ وعلى التكرار ومكافأة النجاح والرغبة به والسعي إليه؛ وعلى اعتماد الحدس والخبرة (را: علم نفس النموّ؛ طرائق التعلّم وقوانينه. . .).

ولعِب قانونُ التعلّم والتجاوز، أو التّمثّلِ والتخطّي، أو الإدراكِ وإعادةِ تعضية البنية أو الإدراك نفسهِ، دوراً واعياً وآخر أثَّرَ وقاد بلا وعي؛ لقد نَمَت الفلسفةُ وتطوّرت بحسب تطوّرِ النمو العقلي عند الطفل، بل وفي النوع البشري. هنا يتفسَّر أنّ الحل الجديد، أو الإدراك المختلف للأسئلة الفلسفية، أو الإسهام التوسيعي التنويريَّ لميادين النظر الفلسفي عند العرب، قد جاء على صورة تكيّفٍ شَمّالٍ وعقلاني، منفتحٍ وعالميِّ الأبعاد، كونيِّ النظر والمنهجية كما القوام والروحية أو الوقود والمقصود. وذلك التكيّف الكُلّي والأشملي، ولأسبابٍ أخرى، قابلٌ لأن يقال فيه إنّه **فلسفة في التكيف الإسهامي والمتعدِّد، المتناقِح واللامرتوي، الحرّ والمتحرّر. . .**؛ ولذلك فهو تكييفانية مستدامة (قا: التربويات، التنمويات، خطاب الصحة النفسية الاجتماعية. . .). إنه

ليس كلَّ الفلسفة، ولا هو كلُّ الفكر؛ فهو قطاع من الفلسفة أو أحدُ ميادينها.

* *

1 ـ ذلك الإسهام الفلسفي العربي جاء على شكلَيْن:

أ/ بلْورةٌ جديدة منغرسة، ومنتمية إلى الجسد الفكري العربي، تمثَّلت في **تطوير وتدبُّرِ النظريات الفلسفيةِ المعروفة في الدار العالمية للفلسفة**، بل ولتاريخ الفلسفة بمعناها المسكوني [المعموري] الراهن (الفلسفات الهندية، الفلسفة في الصين...).

ب/ تأسيسٌ لإشكالياتٍ جديدةٍ نجمت عن التفاعل مع تلك الدار، ومع تاريخ الفلسفة الغربية؛ وعن تدبّر ومعالجة، أو عن تشخيصٍ ونقدٍ، للمجالِ الفكري والتاريخي للدار المحلية، للفلسفة العربية الإسلامية في أجنحتها المتكاملة، وموضوعاتها الكثيرة والمَنْسية أو المُهمَلة، وطرائقها، ونُظُمها المعرفيائية...؛ في أَيْسِيّاتها، ومعرفياتها، وقِيَمِيّاتها.

2 ـ وبالفعل، إنّنا أمام نمطَيْن من الإنتاج الفلسفي العربي: النظريات الفلسفية العربية المتفاعلة ثم المُحاكِمةُ للنظريات الغربية؛ وللنظريات العربية التي نقول إنّها تأسيسية، تدشينية، أَصْلية، استئنافية، إبداعية، خلاّقة... والأَهَمّ؟ الأَهَمّ هو أنّ ذلك الخطاب الفلسفي ـ في نمطَيْه ـ يمتلك تجربته الصحيّة الشمولانية غرضاً ومنهجاً: فالمجال **مجال الإنسان**؛ **والنظر نظرٌ** في إشكاليات الإنسانِ، وكلِّ إنسانٍ وإشكاليات الإنسانية؛ **والطرائق** هي: العقلانية، ومناهج النظرانية والتحليل الأَعَمِّيِّ والأشملي؛ **«والقوانين»** هي **«سُنَنٌ كُليّة»**، وهي القوانين الأعم والأشمل في التفسير والفهم كما في التغيير والمحاكمة، وفي طرح الأسئلة والإشكاليات كما في إنتاج الأجوبة والحلول والتأويلات.

3 ـ لا يحظى خطابُ المثبِّطين بخصائص الصحة النفسية الاجتماعية للمفكّر؛ بل للفكر، والوطن. مَرَّ أنّه **خطاب عُصابي**. وهو قهريّ؛ مجروحٌ في الفعالية وفي المردودية، في المنعة والقدرة على الصيانة والاستمرار. أكتفي، أنا، بالتنبيه إلى أنّ قيعان ذلك الخطاب مطمورةٌ وغير واعية، غير أخلاقية وغير بريئة، مضطربةٌ وخائفة، قلِقةٌ على موقعها ونمطها، مكبوتة الرغائب ومُهاتِرة. إنَّ وَعْيَنَة العوامل المُنتِجة لتلك

«العُقدة» خطوةٌ أولى، تليها خطوةُ النقدِ الاستيعابي، ومن ثم طلبُ الشفاء طلباً واعياً صادقاً بغية إعادة صياغة الشخصية والفكر والتواصلية، وإعادة صياغة فَهْمنا للآخر ومكانته، ولموقعِهِ ضمن الأنا والنَّحنُ والأنتُمُ. . . لكأنّ فَهْم الإنسان، والسؤالَ «كيف هو الإنسان»، عند المثبِّطين، أو الساخطين، هو فهمٌ غير دقيق؛ وسؤالٌ سقيم. هنا نعود إلى أن «البطل المُناهِض» لا يَعْرف، أو لا يريد أن يَعْرف، معنى الإنسان؛ وحقيقةَ الفلسفة، ومقصود السؤال الفلسفي المحوري.

4 ـ إنّ العقل، في المدرسة الفلسفية العربية، استوعَب وتخطّى المقال في التفاضل الشّاقولي بين الحضارات أو الأمم، بين اللغات أو القارات، بين الأجناس أو الأعراق، بين الفلسفات الأوروبية والفلسفات الهندية أو الآراءات الأنكلوسكسونية في التحليل واللغة. . . المثبِّط غريب، أو جانح، وهو نفسه مثبَّط: إنّه سيكوباتي، مُقيمٌ في هَوَس [مانْيا] كراهية البشر وتبخيسهم.

5 ـ الفلسفيُّ لأنّه يَعْرف الإنسان، ويَعْرف الذاتَ الإنسانيةَ وما هو إنساني في الإنسان، يَعرفُ أنَّ الإنسانَ هو قيمةُ القِيَم. ليس إنسانُ أمَّةٍ ما، أو إنسانُ فلسفةٍ (لغةٍ، قارةٍ، ثقافةٍ، أرضٍ) ما، هو الإنسان والعقلُ والتقدّمُ. وليست فلسفةُ أمَّةٍ هي الفلسفة بامتياز؛ وليس «الإبداع» أو العبقرية، والتقدّمُ أو القوة، أمراً مقصوراً محصوراً. فالمقصورية والحَضْرانية، اللتَيْن كانتا من إنتاج مخيَّلة قارةٍ أو أمبراطورية، تكسَّرتا أمام نور العقل، أمام نور الفلسفةِ الموسَّعةِ المعنى والحقيقة أو المجالِ والمقصود، أمام الإنسان الذي هو الأنا والأنت ضمن النَّحنُ الإنسانية، أو ضمن النَّحنُ والأنتُمُ في نطاق الكُلِّ البشريّ العام والتاريخي.

* *

1 ـ الفلسفةُ العَرَبْسِلاْمية خميرتنا ولاوعينا: فهي الأرومة أو السِّنْخُ [=الأصل]، ومستودَع الأنماط الأرخية، والتجربتَيْن الأولى ثم الثانية ـ ثم هذه التي نحن فيها ـ مع الفلسفة. وتلك الفلسفة القاعدية، في عقلها العملي ثم النظري ثم القيمي، استمرت في الغرب حتى كانْطْ؛ وهي خطابٌ وثني ثم ديني، ونصٌّ يوناني عربِسْلامي ثم مسيحي وسيطي. إنّها خطابٌ يوناني عربي لاتيني، وهنا هي «أقضّت مضاجع»

ديكارت؛ فأسقطته؛ ثم أعاد كانْط الكرَّة، فنجح إذْ خَلَق التنويرانيةَ الغربية الأولى (را: فلسفة الحداثة في نطاق الضفة الغربية للمتوسّط).

2 ـ لم تُهزَم الدار العربية الإسلامية، في وجه الغرب، على نحوٍ ماحِقٍ؛ لقد بقيت تركيا بمنأى عن أن تُستعمَر. ثم لم تلبث الدار العربية أن أخذت بالاستقلال والاستقرار والسيطرةِ، أي بالتوكيد الذاتي حيال المستعمِر القاهر، وحيال الظواهر السياسية والاقتصادية التّابعةِ من قلب ووسطِ مجتمعاتها وتاريخها. قد يقال الأمرُ عينهُ في صدد موقع ونمط الفكر العربي الإسلامي ضمن العالَم، وبخاصةٍ حيال أوروبا التي لم تهزمه حتى إبّان عصور الاحتلال له، والهيمنة عليه، وتخيلاتِ الاستشراق أو مختلقاته وأساطيره.

3 ـ خوفاً من العوامّ والسلطةِ المستبدة أو الصرامة الفقهية تغطّت الفلسفة؛ ومَرّرت نفسها، أو حافظت على استمرارها، بأن اتَسَمَّت باسم الحكمة (الحكمة الإلهية، الحكمة الربانية، الحكمة المتعالية أو المَضنون بها أو المسكوت عنها). ومع ذلك، استمرت الفلسفة مختلفةً عن الحكمة، وعن الفكر؛ وهذا، حتى في العصور العربية العثمانية، أي عصور الاستهلاك الذاتي العربي واستكفائه بنفسه أو انكفائه عليها.

* *

1 ـ الفلسفة تُعزّز إرادةَ النجاح، والرغبةَ بالإنجاز. فالفلسفة تُشبه استراتيجيا للصمود والمنعةِ والسيطرةِ على الواقع أو على الزمن الحاضرِ الذي لا يتوقَّف عن أنْ يصير مستقبَلاً. ومن السّويّ أن تكون الفلسفةُ نظرانيةً في الحداثة، وإرادةً لتطبيق أو لاقتبال الحداثة، وفضاءً أو وقوداً لصقل نظرية الأنوار أو تطويرها والتقدُّم بها وعَبْرها.

والفلسفة وعَيْنتْ تَصوُّرَ الإنسان عن نفسه؛ عن ذاته وفرادته، عن معناه وحقيقته، عن قيمه وعقله. ونَظّرت أفهوماً آخر هو الرِّضى عن الذات، أو قبولها، والسير تبعاً لها (را: القبول الذاتي عند الإنسان). وانتقدتْ ثم حاكمت وثَمَّرت قبول الإنسان لطبيعته، ووجوبَ أن يكون ذلك القبول غير تبخيسي تسفيلي للذات، وغير مُنرجِسٍ مُضخِّمٍ لتوكيدنا الذاتي والاعتبارِ النَّحْناوي فينا.

2 ـ حقّقت الفلسفةُ، للأمم التي اشتغلت بها، إشباعاتٍ كثيرةً لدوافع وحاجات

تُرَد إلى عالم المعنوياتِ واحترامِ الذات. فمن الملحوظ، حين قراءةِ تاريخِ الحضارة، المدوَّنِ بحسب بعض الأمم الأوروبية الشمالية، استخلاصُ الاعتزاز بالفلسفة والمباحثِ في العقل والحضارة والوجود، وفي الحرية والعدالة والتقدم، وفي الذات والمعنى والقيمة، وفي الزمان والحقيقة والخير أو الشرّ. . . وفي الواقع، إنّ الفلسفة إرواءٌ لحاجاتٍ حضاريةٍ أو فكريةٍ ساميةٍ؛ من نحو: الحاجة إلى الإشباعِ الذاتي للحاجات (را: Self-gratification)، الحاجة إلى التقدير، إشباع الاحترام الذاتي أو التوكيد الذاتي والتعبير الذاتي. . . وثمة بَعْد أيضاً: الحاجة إلى النجاح، الحاجة إلى تقديم إنجاز، الحاجة إلى الشعور بالانتماء إلى مجتمعٍ متماسك، ونَحْناويّةٍ صلبة، وتاريخٍ غني ناجح، ومستقبلٍ يوفّر الحماية والاستقلال. . . أخيراً، إنّ الفلسفة تُرضي دوافع الإنسان إلى الشعور بأنّ الآخر يُقدِّر الأنا؛ فالآخر مكوِّنٌ للأنا، ومؤثِّر في نموّها وتطورها. واحترام الآخر للذات ضرورة، ووقود مستمر، وباثٌّ للشعور بقوة الأنا، وبقدرتها على الاستمرار، والصيانة الذاتية، والسيطرة على المشكلات والواقع والمستقبل. . .

وتُحقِّق الفلسفة، قديماً وحاضراً وفي كل الثقافات، ملاذاً معنوياً حمائياً للأقليات، والأفكارِ المناقضةِ للرسمي أو الأكثري (للمثال: الإلحاد، التيارات المتطرّفة المتعصّبة، التيارات العَدَمانية. . .) فالفلسفة ليست بلا معنى؛ ليست هراء وفارغةَ المحتوى، مَرَضاً أو غثاءً.

3 ـ ثم، بعدُ أيضاً، الفلسفةُ ليست هي هي الثقافة. ومن السَّويّ، الراسخِ أو المألوف، رفضُ الدَّمج بين الفلسفة والفكر، بين الفلسفة والحكمة، بين الفلسفة والتنمية أو استراتيجيات رفعِ مستوى البشري والبشرية.

وقد يَطْمح قطاعٌ من علم الاجتماع، قطاعُ عِلمِ اجتماع الفكر والثقافةِ والعقل، إلى أن يَسْتبدِنَ الفلسفة، أو إلى أن يجتافها ويبتلِعها. لكنّها تأبى؛ هنا يَصدق ذلك الموقف الحُرُّ المستقل للفلسفة تجاه التحليلنفس، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا [الإناسة]؛ وتجاه رغبة المؤرِّخ، واللساني، والأنثروبولوجي الفلسفي، والصحافي العالمي، والسياسي الاقتصادي، وداعية العولمة، والاختصاصي في الصحة النفسية

الاجتماعية، والمنظِّر في خصائص المعاصَرة عند الفرد والجماعة والوطن، وفي خصائص الفكر نفسه والشخصية والتواصلية. . .

4 ـ إنّ الفلسفة، بحسب المدرسة العربية الراهنة، نَظريةُ الرؤيةِ والغاية؛ إنّها بحثٌ عن الحقيقة المجرَّدة، ونظرٌ مجرَّد تأمّلي في الوجود والعقل والمعنى؛ إنّها **الميتافيزيقا** [الماورائيات] بحسب ما فهِمَتْها الفلسفةُ العربيةُ الإسلامية (أو الخطابُ اليوناني الإسلامي اللاتيني). لكنّ الفلسفة، من جهةٍ ثانيةٍ لصيقة ومُكاملةٍ متغاذية، تكون أيضاً نظراً في الخير والسعادة، في مستويات المعيشة ومشكلات الواقع والبيئة واللقمة، في السياسي والاقتصادي، في الأخلاقي والقِيمي والتواصلي. . .؛ فهذا الجانب، العملي، يتكرّس لصقل الموجود، وتوقيد الحداثة، وتنمية الكائن البشري من حيث هو يُفكّر ويَعمل، يعتقِد وينفعِل، يتكلّم ويتواصل، يحيا في شروطٍ أو حقلٍ تاريخي وسياقٍ حضاري، يأمل ويطمح، يَضع المشاريع والرهانات والأيديولوجيات والنّصوص والأساطير. . . هنا، في القطاع العملي، الفلسفةُ تتجلّى وتتقدّم بمثابة فكرٍ في التكيّف والتنمويات، في التربية والسياسة، في نقد الذات والأنا والمعنى، في نقد المجتمع والمستوى والواقع، الشروطِ والحقلِ والقيمة، التطبيقي والشعبي والمعيوش.

* *

1 ـ استوعَبْنا، في المدرسة العربية، **قهريةَ تكرارِ التفجّع**، والندبِ، والتأثيمِ الذاتي. لقد انتقدنا، ثم تجاوزنا متخطِّين، بوضوحٍ وشفافية، عُصاباً يتغاذى مع لطم الذات، وتعذيبها، وتأنيبها أو تقريعها.

كنّا قد تَعلَّمْنا سلوكاً حقّق لنا، إبّان فترةٍ ماضية، لذّةً يَعرِفها جيداً المازوشي؛ وأعَدْنا، بعد ذلك، تجاوُزَ ذلك السلوك السلبي التعذيبي المكتسَب.

وعُصابُ **الخوفِ من النجاح**، عُصابُ الإخفاقات المتكرِّرة والانجراحات المتفاقمة المتراكمة، ارتبط **بعقدة الاضطهاد** التي حكمتْ مهنة العاملين في قطاع هو: الفكرُ والفلسفة، والتحليلُ للعقل والمقارنات، وتدبّر الماضي بشمولانية وإدراكٍ مسكوني، وصياغةُ الما يجب واليَنْبَغي مستقبَلاً واستراتيجيّاً.

لا أقول إنّنا انتقلنا ـ بالتمام والكمال ـ من النَّدبي والبكائي وكُره الذات والرثاء

الذاتي، وتَسْفيلِ الآخر الأقوى، إلى السَّوي والمعافى والتكييفاني. وكذلك فنحن لم نَقَع في مَرَض (عُصاب) أولئك الذين ارتضوا للذاتِ كلَّ مكرمةٍ وخصلة، وأسقطوا عليها البَطْلَنة والقدَسَنة أو الأسطرة؛ وراحوا يفتشون عن الانتقام، أو عن غسل وعيِ العربي بالملاحقة والاضطهاد.

نريد الموقف السوي، وليس خطاباً هذائياً حول عَظَمة الذات. لا نريد التُّفاجيّ، لا نريد البارانويائي؛ لا نريد الأواليات غير المباشرة (الدفاعية، ردّات الفعل) تجاه المنتصِر أو الأقوى، المسيطِر والقاهر، المتفرِّد والظالم، الدكتاتوري العالمي و«الرئيس العُصابي» الداخلي.

لا نريد التشكيك المَرَضي: لا بالذات؛ ولا بالغربي. إنّنا لا نريد كراهة الذات، ولا كُرْهنا للآخر. لا نريد لخطاب الضحية أن يستمر فينا؛ ومِن السَّوِيّ أنّنا نَرفُض ـ وبالمقدار عينه و«الحِدّة» عينها ـ استمرارَ خطابِ المعتدي أو الجلاد، المتغلِّب أو القاهر؛ لا نريد استمرار أوهامِه حول ذاته، ولا استمرار مزاعمه وأوهامه عنّا.

2 ـ سبق أنْ كرّسْنا، بصفته «قانوناً» يُطبَّق بلا استثناء وبدون نزاعٍ أو أدنى تنازلٍ عنه، مقالاً في أنّ الرسالة، كما الأطروحة، في قسم الدراسات العليا، يجب أن تستند إلى الكتاب المترجَم (إنْ توفَّر)؛ وليس إلى النّص الأجنبي. كما يجري الاستنادُ إلى المراجع العربية أو اعتمادُ المفكّرين العرب؛ بغير أن يعني ذلك انقفالاً، أو نقصاً في «تقديسنا» المفرِط للترجمة، وللعودة إلى المراجع الأجنبية ولاسيما الإنكليزية والألمانية (ولا تُهمَل اللغاتُ القديمة؛ وغيرها) من أجل تدبّر الخِبرات والثورات في الدار العالمية. ما معنى ذلك؟ ما هو المقتضى؟ لم نستطرِد؛ نَسْتصفي ما يلي:

من تطبيقات ذلك المبدأ، أو تفصيلات ذلك القانون، يتدفق مبدأ يقضي بأنْ تحكُم التجربةَ العربيةَ الراهنة مع الفلسفة قواعد عمليةٌ تنظيميةٌ للكتابة في الفلسفة، وللتعاون بين الكاتبين في ذلك المضمار، وللتحريك الإسهامي المستقل لكن المنفتح والمتفاعِل والضّرامي ضمن الدار العالمية... ولا غرو، فالمفكِّرون في الفلسفة، والمنتِجون داخل الفكر العربي، ينبغي لهم أنْ يتحاوروا ويتفاعلوا، أنْ يستقِلّوا، أنْ يهتموا ببعضهم البعض. تقدُّمٌ هو أن يورد أحدُهم زملاءه كمرجعٍ أو نبعٍ وسندٍ لمذهبه

ومقولاته، ولتحليلاته وأسئلته حول الزمان والمعنى والماورائيات.

* *

1 ـ ما هو السؤال الفلسفي الأكبر في القول، أو الخطابِ، الفلسفي العربي الراهن؟ قد يقال: إنّه الإنسان؛ فهذا هو المحورُ والمقصود، الأساسُ والتاج، الوسيلةُ والغاية... لكنَّ هذا الجواب يُلمِّع ويَحجب، يُعلِن ويُخفي. والإنسانُ ليس ماهيةً، ولا هو أَيْسة؛ وهذا ما يعني أنه جزء من هذه الطبيعة، ولا يُدرَك بمعزلٍ عن الروح (النفس) والمادة، الحياة والموت، التاريخ واللغة، الفعل والانفعال، الحقل والعقل، السؤال الحاسم والأسئلة الثانوية...

2 ـ ليس ثمة ميدانٌ من ميادين الفلسفة يَصْلُح لأن يقال إنّه الأول والأكبر، الأوحد والكافي، النافي والأهَمّ. وليست الميادين أو الفروع، في الفلسفة العربية الراهنة، ثانوية أو مضافة، هامشية أو قابلةً لأن تُلغى أو تُطرَد وتُطْمَر. كما أنه لا يَصْلح، بَعدُ أيضاً، أن نُدرِك السؤال الأكبر والأسئلةَ الفرعية على شكل ثنائية، أو على شكل صراعٍ بين قطبَيْن متكافِئَيّ القيمة، أو على شكل إمّاوإمّاويةٍ حادة بتّارةٍ... وهكذا فالعلائقية تضافرية تعاونية، أو حوارية ديمقراطية، بين الفرعي والرئيسي؛ القضيةُ هنا جدليةٌ أو ذهابيابيةٌ تفاعلية، والروابط تداخلية تكاملية؛ وليست هي عموديةً أو استبدادية، تفاضليةً أو أخلاقية (قا: نقائص ثنائياتٍ من نحو: الإبداع والتقليد، التجديد والإبداع، الإدراك والذكاء، الاستقلال والإسهام...؛ أيضاً: القَطْعُوَصْلية).

* *

1 ـ قد تكرّر أدناه، بعضٌ من خصائص مَبذولة، أو من توضيح الواضح. سَبَق أن أشرنا، في أمكنةٍ أخرى سابقة، إلى قهرية التكرار. إنّ في العودة القَسْرية إلى فعلٍ (أو قولٍ، أو فكرة...) تعبيراً عن المَرَضي؛ ومؤشراً على حضور العُصاب (را: الوسواس، الهُجاس، الخَلجة، الأفكار الثابتة السوداء...). ومَرّ، أيضاً، أنّ التكرار الذي قد يُلحَظ، هنا، مَردُّه إلى أن المكرَّر مُقلِق، مُوتِّر، غير خاضعٍ للإرادة والتفسير أو للوعي والعقل.

وكشاهد، تَترى جُمل تَدعو إلى التنبيه إلى أنّ القول الفلسفي ذو خصائص

شمولية الطابع؛ وأنّه رؤيةٌ عامةٌ وعقلانية، وتَصوّرٌ للذات والبشرية والطبيعة في إدراكٍ واحدٍ وبنيةٍ كُلّيّة. . ما معنى هذا؟ معناه، ودائماً كما أوضحنا في أعمالٍ سابقة، هو أنّ التكرار توضيحي، مُربِح، ادّخاري، مُنتِج، فَعّال. . . ثم، من جهةٍ أخرى، إنه مُحتَّم لأسبابٍ أهمُّها أنّ الفصول تُعدّ، بحسب خبرتي ومهنتي، جلساتِ تشخيصٍ واستشكافٍ وما يلي ذلك. . . ولكأنّنا، بَعدُ أيضاً، نستدعي العمل التدريسي حيث يجب أنْ تقوم، أحياناً كثيرة، صلاتٌ وشيجةٌ بين المحاضرات المترابطة المتأسِّسة واحدةً على سابقاتها. . .

2 ـ أستَبِق انتقاداتٍ، بل اعتراضاتٍ أخرى محتمَلة؛ أشهرها: اعتماد الفوقَطَة (الفواصل والنقاط) بكثرةٍ، أو بغير الخضوع الدائم لطريقةٍ واحدة موحَّدة. وثمةَ أيضاً: التشكيل، والجُملة الاعتراضية. . . ؛ أمّا الأدهى، أي الأكثر احتمالاً لأن يوءاخذ عليه ويُنتَقص من نجاعته، فهو الاستناد إلى الإلصاق [النَّحت] في بناء المصطلح المرغوب في أن يكون ناجحاً في التعبير والأداءِوالوضوح. . . هنا، ولمرّةٍ أخرى إرغاميةٍ للإرادة لا للوعي، استندتُ كثيراً إلى أجموعةٍ من الزملاء الأكارم: مصطفى الجوزو، أحمد لواساني، محمد أبو علي، علي مقلد، مهدي فضل الله. . . ؛ أعجبني، في إحدى الجلسات، الزميل الجوزو تَنبُّهه إلى أنّ حواراتِ أهل اللغة، اليوم، تُكرِّر مناقشاتهم القديمة عينها إبّان القرن الرابع للهجرة.

3 ـ وتعود، مراراً، للظهور والحضور مبادىء، أو قواعد ومناهج، تُحلِّل التفكير اللافلسفي والدوغمائي، الأيديولوجي والأحادي، القسري والبنيوي. . . وهنا أُعيدَ النظر في الشعارات، والكليشيهات، والتبشيري، والوعظي، والفضفاض، والمسلَّمات، واليقينيات، والمصادرات، ومنطق التطابق والتوافق. . . كما تتخلخَل، هنا، الصَّيْنَمة، والأسْطَرة، والعِرفاني؛ وحيث القول بأربابٍ وأنصافِ آلهة، ومؤسِّسين أُضفِيَت عليهم المَأْسَية والقَدْسنة أو الكَمْلنة والعَصْمنة. . . ؛ وحيث القول بنظرياتٍ كبيرةٍ، عريضة، وأنساقٍ كُلّيانية وضبابيةٍ كثيرة التعميم والطموح. . .

4 ـ تتكرّر الأحكام على خصائص المدرسة العربية في الفلسفة والفكر، ضمن الدار العالمية الراهنة؛ من نحو أنّها مدرسةٌ متميِّزة بالتمحور حول الديمقراطية والحوار، البُعدِ الكوني والنزعةِ العقلانية الواقعانية، الجماهيريةِ والأنسَنة، الكينونةِ والذات،

التّقدّمِ والحريات، الاستراتيجي والمستقبلاني، التحيُّن والتوقّد بثورات العلوم وموجات الحداثة وما بعد الحداثة في الدار العالمية، النقد والتلبيس والفضح (را: اللاءانية، اللّيْسانية، العَدَمانية).

5 ـ يتكرَّر أنَّ المدرسة العربية هَدْمٌ وتَعمير، تحريرٌ وإنضاج؛ وأنّها حركةٌ وغْيانية أو ذاتانية، ووَغْينةٌ لِما هو غير واعٍ وقهريّ ومسبق ولِما هو موضوعاني. فالفلسفة، في الواقع، لاءانيةٌ وليْسانية، هتكانيةٌ وإرادةٌ للفضح ونزْعِ الأسطرة والبطلنةِ والقَدْسنة؛ وهي، في ضلعِها الآخر اللصيق، تنظيرٌ في مجال الأسئلة المطروحة على الوجود والعقل والقيمة، وفي مجال العمل والعلائقية والبيئانية أي في الذات مغموسةً مغروسة في الحقل والشروطِ الموضوعية، في المعنى والوجود والزمانية، في الهوية والتطبيقي والمجتمعِ التاريخي المشغولِ بهموم التقدُّم والحرية بل واللقمةِ والعدالةِ والشورانية. . .

6 ـ تبقى، من بين اعتراضاتٍ محتمَلةٍ أخرى، اعتراضٌ على «المَيل» إلى الإحالة على أعمالٍ سابقةٍ. فتحليلاتي أعددتُها، على سبيل الشاهد، في حركةٍ جدلية؛ وليس في ثنائية: العقل والثورة، التاريخ والحرية، التقدّم المتعدِّد والعِلموية. وأعتذِر للقارىء عن الاكتفاء بالإحالة السريعةِ في تدبُّر ميادين أخرى وأفهوماتٍ؛ من نحو: فلسفة العلم وفلسفة اللغة، الرشدانية (الرُّشد، أو النُّضج، المتواظِب المتناقِح السيرورةِ والوظيفةِ والرؤيةِ الشَّمّالة)، النقدانية، التغييرانية، القَطْعَوَصْلية، الخ. . المُراد هو أنّه لا يَصُحّ أنْ «نكرِّر الشَّرْح» (جُملة شعبية؛ وهي نقدية، احتجاجية)؛ وأنّ إحالة مؤلِّفٍ إلى أعماله السابقةِ وسيلةٌ مشروعة، ثم هي معروفة في العالَم الذي نحاوِره منتقِدين نُفاجاته وتَنرجُساته حول الحضارة، وثورات العلوم، والفلسفة، والمستقبل، والعولمة، والاقتصاد. . .

7 ـ سوف يظهر مزيدٌ من الاحتجاج، أو الاستياء الامتعاضي، من كثرة كلماتِ عنوان، أو عنوانٍ فرعي؛ ومن كثرة طرح أسئلةٍ لا تُقدَّم عنها إجاباتٌ كافية؛ ومن كثرة طرحِ أسئلةٍ لا تُقدَّم عنها إجاباتٌ البَتّة؛ ومِن قلة توضيح بعض التحليلات تاركين ذلك الأمر للقارىء. . . أنا، من جانبي، أزعم أن لا ضير، ولا إساءة، في أن يكون العنوان، أحياناً قليلة، موحِياً أي يَترك للقارىء حرية الإجابة؛ أو حريّة ملاحظةِ أنَّ ما ورد تحت العنوان لم يأتِ بما يُغني ذلك العنوان ويوضِح فَرادته ومعناه أو مضمونه.

الباب الأول

شخصيةُ المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الفكرِ والفلسفَتَيْن العمليةِ والنظرية

(غرضُها وتجربتُها وتوتّراتها ـ سِماتُها وركائزها ومجالها)

الفصل الأول

الإبانةُ في مواقع القولِ الفلسفي وأنماطِه

القولُ الفلسفي، في مدرسته العربية، **قولٌ عقلاني شُمولاني يتجاوز المركزانيةَ الأوروبية** في التأرخة وفي الإنتاج للفلسفة والفكر والحضارة؛ ويتخطّى الوعيَ «الغربيَّ» المتمحورَ حول تخيّلاتٍ أو أُظْنوناتٍ بأنه المحتكِر للحقيقة، والأقدرُ الذي أعطى معنًى للوجود والزمان والصيرورة، للذات والتاريخ والمعنى. وبحُكْم ذلك، أي انتهاضاً وتأسّساً، فقولُنا الفلسفي **هذا يفتح الفلسفةَ على كلِّ ثقافةٍ؛ وعلى كلِّ أمّةٍ، أو دينٍ، أو لغة**. يلي ذلك، أو يتدفّق منه ويرتبطُ به، انفتاحٌ هو على **العملي، والجماهيري**، والفكر المستقبليِّ النزعة، والبشريةِ قاطبةً. . . فالجوعُ والاستبدادُ والظلم، **المعضلةُ السكانية ومشكلات البيئة والعولمة**، ثوراتُ العِلم ومستلزماته الأخلاقية والآدابيةُ؛ كلُّ هذا، بات يدفع إلى إعادة صياغةِ الأسئلةِ الفلسفية، وإشسكالياتِ الفكر الاستراتيجي، تَغَيّوءاً لإعادة بناءِ الإنسانِ، والإنسانيِّ فيه، على نحوٍ متناقِحٍ مَرِنٍ، متعدّدِ الأبعادِ والتكيّف، غير مُقلَّصٍ إلى الامتلاكي والخوائي، العِلمي والتّقاني، الجسدي والارتِغابي، الأحادي والنّهائي، اللامؤنسَن وغير المتواضِع، البِلا معنى والبِلا وَجه، اللاقيمي والبِلاهَوية.

القسم الأول

1 ـ أوَدُّ لهذا الكتاب، وهو الحلقةُ السادسةُ من مشروع **«الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، أن يكون أداةَ تدبُّرٍ، متحرّكةً ومنفتحة، في مجال «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة»**. لقد عرضْنا، في أعمالٍ سابقة[1]، لمجال تلك المدرسة وأسئلتها؛ ثم للنظريات الفلسفيةِ المتصارعة والمذاهب المتحاورة في نطاق الفكر العربي الراهن[2] وإشكالياتها، لطرائقها ووظيفتها، تثميراتها وطموحاتها، تخومها وعالميّتها، مواقعها من الفلسفة في «الغرب» ومن ثم، أو على الأحرى، في الهندوسيات، والبوذية، والفكرِ في الصين، والفكرِ العالمي أي الفكر في داره المسكونية وذِمَّته البشرية، والعولمة، والمستقبل.

2 ـ ليس الانفتاحُ على الفلسفة «العَبْر غرْبيةِ» طُموحاً؛ ولا هو أُمْنيةٌ فضفاضة، أو ادعاءاتٌ، أو تعبير دفاعي عن عدائيةٍ للغرب هي واعيةٌ أو مطمورة غير واعية، مفصوحةٍ وصريحة أو ظلية وقسرية. . . لماذا حصل ذلك، إذَن، وماذا كان حقله وإمكانه؟

3 ـ أَمْسَت الفلسفةُ موسَّعةً، عالمية، كونية، شمولانية؛ فهي تهتم بـ«ماهيات»؛ و«قوانين» هي الأعمّ والأشمل في التفسير وفي التغيير. إنّها تتساءل حول: الحياة، الطبيعة، الروح، العقل، المصير، المعنى، الزمان، الحقيقة، الذات، الهوية،

---

(1) را: زيعور، في التجربة العربية الثالثة للذات العربية مع الفلسفة. . .

(2) كا. ع، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية. . .

التناهي، الألوهية، المادة، الشر، اللامتناهي...؛ وهذا التساؤل لم يَبقَ محكوماً بالخطاب اليوناني العربي اللاتيني؛ ولا هو مقيَّدٌ بمسبقاتِ الفلسفةِ الغربية ممثَّلةً بكانْط أو هيغل، نيتشيه أو هايْدِغِر... فخطابُ الهنديّ أو الصيني، على سبيل الشاهد، غدا مُرغَماً على اللإدلاء بتحليلاته وأحكامه، نظرانيته و«منطقِه» وقيمه...؛ وغَدَونا «مُرغَمين» على الإنصات إلى خطابه وموقعه، أسئلته ومقاصده، مجالاته ومَحاوِرِه، قيمه وأيديولوجياته، ماورائياته وطرائقه ونَصّه.

4 ـ لقد صارت الفلسفةُ شمولانيةً. إنها تتّسع لكلّ الأمم؛ وتتأسَّس على عِلم «العِلل الأعمّ والأشمل»، على «الماهيات» التي لا تنفرد بها ثقافة، أو لغةٌ، أو دين، أو قارّة. صارت فكراً كونياً، ديمقراطياً، وخطاباً ينظُر في البشرية، ومن أجلها ولمستقبلها. ولا غرو، فعندنا، قد تخلّت الفلسفة عن أن تكون متمركزةً حول مركزٍ هو العقل اليوناني، أو العقل الأوروميركي، أو اللغةُ والحضارة والعقلانيةُ كما التاريخ والوعي والحرية في أمم محدودةٍ مركزانيةِ الرؤية، أو أحاديةِ البُعد وغير مُقِرّةٍ للآخر بحقه في أن يكون كفوءاً مساوياً وأخاً حُرّاً مشبَع الانتماءات والحقوقِ أو مشبَعَ الدوافع الأساسيةِ والحاجات الحضارية.

5 ـ لقد توسَّعتْ الفلسفةُ بذلك الانزياح؛ فقد تحرّرتْ من تمركزٍ مُصاغٍ بإرادةٍ غير حرةٍ، وباصطناعٍ، وتَعسّف، وبعجرفةٍ، ونقصٍ في الوعي بمبدأ العدالة والمساواة بين الأمم بل وبمبدأ اللا تفاضل بين الثقافات أو الديانات أو ما شاكل وشابه.

6 ـ الفلسفة، في خاصيةٍ أخرى لها، غَدَتْ **ديمقراطيةً وتنفع الجميع**، **حواريةً وشعبية**، موجَّهةً إلى الإنسان مُدرَكاً من حيث هو موجودٌ في فضاءٍ نفسي اجتماعي وشروط، في علائقيةٍ وجماعةٍ وإمكان، في حضارةٍ ومجتمعٍ وتاريخ؛ ومن حيث هو متحرّكٌ بحقوقه اللاتُستَلب، وبالمسعى لتحقيق العدالة الاجتماعيةِ الواقعية، ولإشباع الانتماءات الفردية والنَّحْناويةِ والحاجاتِ النفسية الرمزيةِ والاجتماعية الاقتصادية؛ ومن حيث هو عاقل مفكّر، فاعِلٌ منفعِل.

إنَّ الفلسفة، وإذْ كسَرتْ الغيتو الذي تصوَّرها فيه أمثال هوسيرلْ وهايْدِغِر، كانْطْ والأوروبي، تنفتح على كلِّ إنسانٍ، وكلِّ قارة، وكلِّ أمةٍ غير أوروبية، بل وأيّ دينٍ غير

أوروبي. فالإنسانية جمعاء، أو المسكونةُ برمَّتها، صارت المجال والغاية أو الموضوع والغَرَض للفلسفة.

7 ـ ومِثلما مَرّ، تبحث الفلسفة في الحقيقة، في المجرَّد، في المنزَّه عن المنفعة المباشرةِ والمصلحة، أو عن الكسب واللذة وحتى عن المتعة البحثية... والبحثُ عن الحقيقة، النظر الأشمَليُّ الأعَمِيُّ في الحقيقة (را: النظرانية، العقل النظري، الفلسفة النظرية «المحضة»)، قولٌ مقبول، ومبدأٌ راسخ عريق؛ ثم هو ضروري، فعّال، نقديّ، جريء؛ ومردوده «معنوي»، وغير مباشر، وغير فورِيّ.

إنّ النظر في العقل ميدانٌ فلسفي؛ والوجهُ الأولُ للفلسفة أي فرعُها النظري؛ غير أنَّ النظر في الخير، أو اعتبارَ معايير العملِ، غاية أُخرى هي أيضاً الأسنى، والخاصةُ بالإنسان وحده. فالخير هو الجانب الثاني ـ اللصيق المُكامِل ـ للفلسفة النظرانية (را: الحكمة العملية، الفلسفة العملية، الفلسفة التطبيقية، القسم العملي من الفلسفة؛ الفكر العالَمي، النظر في شؤون البشرية سِياسياً، واقتصادياً، وبيئةً، ومستقبلاً).

وقد تنبّه أسلافنا، منذ الكِنديّ وما قبله ثم حتى ما بعد ابن خلدون، وفي فترة عصور النرجسية والاستهلاك الذاتي، إلى هذَيْن الوجهَيْن، اللايَنْفصِلان المُتغاذِيَيْن المتواضحَيْن، للفلسفة: إلى النظر في العقل أو الحقيقة أو المجرَّدات (را: الميتافيزيقا، فلسفة العلم، النظرانية)؛ ثم في الأخلاق، في علم الفضيلة أو علم الخير، في السعادة والسلوك العفيف والشجاع، العادل والحكيم (را: المِعياريات، الجماليات، الخيرانية، القيميات)[1].

8 ـ والفلسفة، في إحدى «وظائفها» العملية، في أحد معانيها أو ميادينها، قد تكون إرادةَ هتكِ متماسكةٍ حرّةٍ؛ أو منهجاً ونظريةً في الفضح، والتقويض، والتلبيس، وكشفِ المطمورِ والأيديولوجي، المزيَّفِ والمزِّيف، اللاواعي والمعتِم، المسبَقِ والجاهز المتحكِّم... فالفلسفة، إنْ كانت في ميدانها السياسي والمَدَني أو الاجتماعي

---

(1) را: أدناه، الفصل المكرَّس للحكمة المدنية، السياساتِ الفاضلة، العِلمِ المدني (بحسب الفارابي)، وكذلك: المباحث النظرية في: الحق والواجب، المسؤوليةِ والحرية، العدالةِ في الفرد والعلائقية وفيما بين الأمم، المناقبيةِ والآدابية والأخلاق المتوَّجة ومحدَّدة الغايةِ للعلوم، أنْسَنة العلوم...

الاقتصادي، أمْ من حيث أنّها «علمُ السياسة» أو السياسةُ ذات الرؤية والمناهج الأشمل والأعمّ، تَتَدبّر وتَتَفكّر، تَرى وتُري، تُعَدْمِن وتَهتُك، في ميادين من نحو: العولمة، التنمية الفردية والجماعية (الأناوِيّة والنحناوية) كما الثقافية والاقتصادية، ميدان السياسة المَرَضية أو الرئاسة العُصابية (را: الرئيس العُصابي، البطل المُقدسَن المؤسطَر أو المُكَمْلَن المُفَضْلَن)، عالَم نقد المجتمع، الآلانية، عالَم ما بعد الحداثة، مشكلات الفقر والتسلح، التلوث والانفجار السكاني، استغلال الشعوب وقهرها في عالم التواصلية والرَّقْمَنةِ والحَوْسَبة.

8 ـ ويرتبط بالهتكانية، بالرغبة في الفضح أو الهتكِ القائم على التّمنهُج وأجهزة التحليل أو على المعرفيائية الراهنةِ والشمولانية، وظيفةٌ أخرى للفلسفة هي النقد المؤسَّس على الرؤية الأعَمّ والأشْمَل للنص والطرائق، للموضوع والمجال، للمصطلحات والشخصيات، للخطاب والأسئلة (را: النقدانية الاستيعابية ومُعيدة الضبطِ والتَّعضِيةِ كما التثمير والفهم).

9 ـ يقع خارج نطاق الفلسفة خطابٌ يجعل الفلسفة أداةَ إرفاعٍ لكل مستوى من مستويات المعيشة؛ وجهازاً تربوياً أو عتَلةً، مِهمازاً تَنموياً وفكراً إصلاحياً أو خطاباً محرِّضاً من أجل الإنهاض، وبثِّ الحداثة، وضخِّ التنوير والتثوير. هنا يكون التفكّر في معنى الفلسفة فجّاً ومصطنعاً، قاصراً ومقصوراً محصوراً. ذلك لأنها تُدرَك وتُرى، ومن ثم تُوظَّف وتُثمَّر، بمثابة ساحرةٍ تَنقُل إلى عالَم حضاري رفيع، أو إلى جهازٍ قادرٍ على ترديم الفجوات بين العرَب والغَرْب، بين التخلّف والتقدّم المتنوع القافِز، بين الاستبداد القمعي المَرَضي والسياسةِ الحرّةِ المحرِّرة، بين اللقمة المغموسةِ بالجوع المعتدي والتخمةِ المُسرِفة، بين حضارة الخَيْلَنةِ (الصَّوْرنَة) والرَّقْمنةِ وحضارةِ العَضَلِ أو القيمِ الزراعية، بين ثقافة الحزن والندبِ أو ثقافة العنفِ والتعصّب والغلوّ والتزمّت وثقافة المَدَنيات والحوار والجماهيريات.

تبدو الفلسفة، مُدْرَكةً بحسب ذاك المنظور الفظّ والآلي، الاستغلالي والمباشر، التوظيفي والمصلحيّ الاستنفاعي، صنماً أو مُصَيْنَمة؛ أسطورةً أو مؤسطَرة، أَيْسةً وجوهراً وماهية؛ تبدو غير تاريخيةٍ، وقادمةً من عالَمٍ يقع خارج العقل المنغرس

والمتطور، وخارج الفعل السياسي الاجتماعي وخارج اللغة والوعي... فليست الفلسفة آلةً تصنع نهوض أمة؛ ولا هي منقِذ، أو جهازُ خلاص يُنجي من الخطر والاستبداد وسوء التكيّف الحضاري الشّمّال.

هنا، وبحسب المدرسة الفلسفية العربية، تُصبح الفلسفةُ أيديولوجيا؛ وتكون موظَّفة ومخضّعةً للفعل التنموي الفردي كما النحناوي والتواصلي...؛ وتكون وسيلةً أو إعلاناً، أداةً أو شيئاً. ومِن السّهل أن نكتشف، في قيعان تلك الرغبة بتثمير الفلسفة، نقصاناً في النماء والرأسمال الحضاري أي تخلّفاً حضارياً هو الذي يدفع إلى الرغبة بتحقيق الإشباع في الحاجات والدوافع إنْ عند الفرد أمْ عند المجتمع والأمة، **وبخفض التوترات والقَلَقاتِ حيال التقدم الثائر والعلوم المجنونة**. والمُراد؟ المُرادُ هو أنّ المنطلَقات لا تكون سديدةً أو عميقةَ المردودِ والفاعلية إن انتهضتْ من الوعي وحده، من الفكر الذي يُغفِل الاهتمام بالتاريخي والظروفِ الموضوعية، بالحقل والمجتمع والإمكان. لقد انتهى، من زمانٍ بعيد، اعتماد الإنسان على البطل المنقِذ؛ كما سقَطَ الفكر الانتظاريُّ، ذلك الفكر الذي يُشَخْصِن الطموحات البشرية إلى العدالة والمساواة والتقدم، والذي يَجْعل من الحُلم أوالأمنيةِ والخِيلة أو الأيديولوجيا أو الفلسفة بطلاً سيأتي لتخليص الإنسان من الشر والنقص والانجراح...[1].

10 ـ قد تتلاقى، عند القاع ولاسيما عند القمة والتاج، «الوظيفةُ» العمليةُ التطبيقية للفلسفة مع الغاية التي ترنو إليها العلوم. فالفلسفة، كما علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، مَبْنِيَّةٌ مؤسَّسة على مركزٍ متعدِّدٍ معقَّد هو: الإنسان، الطبيعة، البشرية، الخير، المصير أو المستقبل المشترك، العقل... بموجب ذلك تغدو الفلسفة شبيهةً بِ: الاجتهادانية، فلسفةِ الدين النقديةِ أو علم مقاصد الشريعة المحْدَث، السياسيات أو علم التربية، علم الاجتماع أو عِلم النفس، عِلم الأخلاق أو عِلم التاريخ، عِلم الأحياء أو عِلم الفضاء... في كل ذلك، يكون المقصود من الفلسفة والعلوم واحداً؛ أي يكون خطاباً في الصحة النفسية الاجتماعية ـ أي في الفعالية والمنعة، ثم في الصيانة

---

(1) قا: التنويرانية، الحداثانية، التكيفانية، النقدانية الاستيعابية المُعيدة للتثمير أو للضبط والسيطرة... أيضاً، را: نَزْع الأَسْطرة كما القَدْسَنة، الشَّيْأنة كما المأسَية، البَطْلَنة كما العَصْمَنة أو الكَمْلَنة.

والمردودية والقدرة على التكيّف الإسهامي المرِنِ ـ إنْ في الأنا والحقلِ أمْ في المجتمع العلائقية والتحقق النَّحْناوي أو التوكيد الذاتي الفردي. . .

11 ـ كيف ستكون، وماذا ستكون، الخلاصةُ، أو الدرس؟ إنّ الفلسفة، بحسب مدرستنا العربية الراهنة، لم تخسَر كثيراً لأنها خرجتْ من التاريخ الغربي الأحادي الاستفزازي أو من المعنى الأوروبي الاحتكاري والدوغمائي. لقد أضحت تَحرث في فضاءِ كوني مفتوح؛ وتتفكر في انْهماماتٍ تَخصّ كلَّ إنسانٍ، وكلَّ أمة، وكل قارّة، وكلَّ دينٍ أو تَدَيّن؛ وتُنتِج في كلّ ميادين النظر الباحثِ في الوجود والمعرفة، القيمة والخير، العقلِ والكينونة، الحياة والتاريخ، المعنى والفعل، الزمان والذات، المجتمعِ والبشرية، الأَنْسنةِ والمسكونية. . .

وفي الرؤية المتأمِّلة النقديةِ إلى الفلسفة، الفلسفةِ بمعناها الجديد ومداياتها وإشكالياتها المستكشَفة المفتوحة والمفتتِحة، تَفلَّت الفلسفةُ من إسار ميتافيزيقا كانط/ هيغل/ هايدغر كي تتنفّس في مدى أرحب وميتافيزيقاتٍ مختلفةٍ متنوّعة. يَصْدق ذلك، حُكْماً وفعلاً، في ميدان فلسفة العلم، وفلسفةِ الأخلاق. وبقدر ما نُشدّد على هذه الأشكلة بقدر ما تغدو الفلسفة أكثر قابليةً للاستمرار، وأشدّ فعالية، وأعمق معنًى، وبعيدةً عن التّهمة بأنّها ميتافيزيقا جوفاء، أو بأنّها رطانة، فارغة، خرافة، بلا معنى، هذيانُ مريضٍ ذُهانيٍّ يُطلَق عليه اسم فيلسوف.

وبقدر ما نُلحِف على هذه المجالات، أو التواريخ أو «الحقائق»، بقدر ما تغدو الفلسفةُ أكثر سيطرةً على مقصودَيْها التوأمَيْن اللصيقَيْنَ: الحقيقة والخير. وهذان الوجهان المتواضحان يزداد الواحد منهما وضوحاً ونصاعةً بمقدار ما نوضِح أنَّ الحقيقة الفلسفيةُ يُقصد بها:

أ/ إعادةُ قراءةٍ شمولانيةٍ وتوليفيةٍ للحقائق التي صار يقدّمها العِلم؛ ب/ يؤخذ العقل كمنتجٍ للعِلم والحقيقة (را: فلسفة العِلم، نظرية المعرفة)؛ ج/ الميتافيزيقا تؤخذ كميدانٍ راقٍ لا يُلغى ولا يبتلعه العِلم، وهي ذاتُ حقيقةٍ وجدوى ومعنى. أمّا الخير، ذلك الهدف ـ أو الضِّلع ـ الثاني للفلسفة، فهو مجال السعادة والقيميات، الجماليات والمعياريات والفَنّ.

* *

1 ـ نقائص هذا «النَّظَر الفلسفي» في الفلسفة تختلف باختلاف الأفكار المسبقة عن الفلسفة؛ وعن الفلسفة في أجنحة الفلسفة العَرَبِسْلامية، وعن القولِ أو مبدأ القولِ بمدرسةٍ فلسفيةٍ عربيةٍ راهنة. وقد تختلف الأحكام على هذه المدرسة، وعلى مشروع «الفلسفة في العالم. . .» برمته، باختلاف الفروق الفردية، عند المتلقّين، من حيث اللاوعيُ والأيديولوجيا؛ ثم من حيث إمكانُ الصَّبْر على قبولٍ إيجابي وقراءةٍ منفتِحةٍ لكلماتٍ تقنيةٍ مصطنَعَة (منحوتة، معرَّبة، تلصيقية) من نحو: رمزانية، تكييفانية، تفسيرانية، رُشْدانية. . ؛ أو: العَرَبِسْلامية، العَبْرحضارية، المابعد قومية، الفَوْقْطبيعية، البَيْنَذاتية، الفيذاتَة (الفيذاتات)، القَطْعُوَصْلية. . .

2 ـ من جهةٍ أخرى، قد يُقفزَ إلى النفور، ثم إلى الهجاء، من جرّاء الاستنتاجِ المتسرِّعِ المظنون أنّ هذه التفكّرات التأملية مختَرَقَةٌ بالتنكّر للفلسفة اليونانية، أو للفلسفة في أوروبا، أو للفكر الفرنسي. . . لعلّي لم أُخْفِ قط أنّي غير متعصّب ضد قارةٍ، ضدَّ أمّةٍ مستعمِرةٍ، أو ضدّ فكرٍ حتى وإنْ كان منافقاً، ازدواجيَّ المعيار، غير عادلٍ وحتى غير أخلاقي. . . وبالمقدار عينه، أودّ أن لا أكون شديد التكرار والانتصار لمقولاتٍ وأحكامٍ حماسيةٍ مفادها أنّ اللغة العربية لغة فلسفية، وأنّ الخطاب «اليوناني العربي اللاتيني» استمر حتى كانْط حيّاً محرِّكاً أي، بالأحرى، الخطابَ الفلسفي بامتياز. . . ولا أرى أني وقعتُ في نزعةٍ شكلانية، وفي أيديولوجيا، حينما طالبتُ بل وعندما أعدتُ بَنْيَنَة مجالات الفلسفةِ العَرَبِسْلامية وأعلامها، مشكلاتها ومقاصدها، تسمياتها وأجنحتها، فاعلياتها وتقطّعاتها، فجواتها وتوتراتها. . .

3 ـ ويُفضي النّضجُ في الشخصية إلى اقتبالٍ حِواري، أو إلى مرونةٍ وسيطرةٍ على الانفعالات، لتنبيهنا هنا إلى أنّ الفلسفة الأوروبيةَ فلسفةٌ محليّة، ومؤسَّسةٌ على ديانةٍ أوروبية؛ فهي لاهوتٌ عقلاني، وقراءةٌ دينية صريحةٌ أو كامنة لدينٍ معيَّن مصرَّح بأنّه الأكبر والأعظم. . . مَن يكون كانْط/ هيغِل/ نيتشيه/ هايدِغِر؟ مَن تكون هذه الثُّلّة، أو السلالة؛ أو مَن هي هذه الأَرْبَعيةُ الفلسفيةُ أو الرابوعُ الفلسفي الأوروبي؟ إنّ البطل، هنا، فكرٌ ديني دفينٌ حيناً؛ لكنّه، أحياناً كثيرة جداً، صريحٌ جداً وناصع، غير مقنَّعٍ أو غير مُرمَّزٍ وغير متخيَّلٍ؛ إنّه فكرٌ إيماني بامتياز، وبغير وَجَلٍ أو خوفٍ من تهمةٍ هي أنّه روحاني، قائم على مطلقٍ غيبي مُرَوْحَنٍ مجسَّد. لا أقول إنّ ذلك الفكر عملٌ غير

فلسفي، أو ناقص؛ لكنّ اللاسويّ واللافاضل هو رفضُ الفلسفةِ التي يقدِّمها غير الأوروبي ديناً، أو مَسْكناً أو لغةً، بذريعة أنها فكر ديني، أو فكر مُلَهْوَت، أو لاهوتاني، أو إيمانيات وميثات، أو أصاطير وأساطير... (را: الفكر الفلسفي العربي الراهن المنظِّر في الوثني أو اللا تَدَيّن عند الجاهلي).

4 ـ نكتشف في الفلسفة الأوروبية أنّ أوروبا معجَبة جداً بنفسها، وبتَنْعيت نفسِها أنّها المركز، والمنبع، والمِحور، والمحتِكر للفلسفة. لكنّ الآخرين، ونفراً عادلاً منصِفاً من الأوروبيين، يرون في ذلك القولِ المنرجِسِ من جهة، والطاردِ للآخر من جهةٍ أخرى، تسَرُّعاً ومبالغةً ونُفاجاً. فتلك الفلسفة، بعامةٍ وحتى في شخصية رابوعها الأعظم، تبقى غَرْبية. وفي كلامٍ يتكرّر عن وعي، كما قد نعود إليه قَسْراً وعن إرادةٍ توضيحيةٍ أحياناً، إنّها محلّية وغير كونية، أحاديةٌ وأنانية، غير شمولانيةٍ ومحكومةٌ بشيماءةٍ مسبقةٍ هي بنيوية وغير واعية، مطمورةٌ وقسرية[1].

وسنرى أيضاً، أدناه، أنّها نوع من تكنولوجيا الفكر أو العقل؛ وهي عقلانية تكنولوجية، وتفسيرات آلوية وحتمية وخطية، علمويةُ الأسسِ والمقاصد، ووضعانيةٌ مفرطة، ذات أساطير ومعتقداتٍ وأفكار دوغمائيةٍ حول التقدم والحضارة، حول الذات والتاريخ، وحيال الآخرين والهوية[2].

لا تُلغي، أو لا تحارِب، المدرسةُ الفلسفيةُ العربية فلسفةَ الغَرْبيِّ أو الأوروميركي؛ ولا تَهرب منه، واستجابةً لأولياتٍ دفاعية، إلى الانفتاح على فلسفاتِ أممٍ كالصين والهند. إننا نحاوِر وننتفِع، نتعلَّم ونَتَجاوز، نَهضُم أو نتمثّل ونُعيد الإدراك أو التثمير والضبط مدقِّقين من أجل التَّعْضيةِ المستمرة المتناقحةِ للفكر والذات والمعنى، للحقيقة والعقلِ والخير، للقول والفعلِ والانفعال، للأَيْسِيّات والمعرفيات والقيميات.

* *

---

(1) را: قراءةُ النقدانيةِ الاستيعابية لِ: الأنا وَحْدية، الأنا مركزية الانشطارية (في الفكر الأوروبي إلى: متقدِّم ومتخلف)، فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد الصورة، شَيْأنة الإنسان أو تفسيره فقط بالمادي والمحسوس، وبالرقم والإعلام. إنهاء زمان الإنسانِ والكينوني أو العقلِ والفلسفة والتاريخ...

(2) را: أدناه، ميدان نقد الفلسفة والإنسان في مجتمع العلوم الثائرة...؛ أيضاً: الأساليب اللاواعية في الدفاع عن الأنا (أو الحضارة) المنجرحة، عن الإحباط الحضاري والإسهام الناقصِ ضمن الدار العالمية...

1 ـ هذه المحاكمة، للفلسفة في أوروبا، متعاطفة وغير عدائية؛ وهي تَصدر عن اهتمامٍ نقديّ بتاريخ الفلسفة، والتجاربِ في الفلسفة، والتفاعلِ مع خطابها وأفهوماتها. . . والنقدُ العرَبي للرابوع الفلسفي الأوروبي، وهضابه وشخصياته، يَصْدر عن محبةٍ للفلسفة وعن إرادةِ البحث عن الحقيقة. وللنقدانية الاستيعابيةِ، في مدرستنا، قواعد أخرى أهمّها: الإدراكُ ثم التجاوز، الإحاطةُ ثم التقدّم، الدرايةُ ثم إلقاء الحُكم، المحافظةُ على المكتسَب ثم التخطي إلى البَنْينة الجديدة والمناطق المكتشَفة اللامدروسة، التفسير ثم إعادة الأشكلة أو الطرحِ المؤسِّسِ ـ داخل الفكر والفلسفة والحكمة ـ للتكيّف الإسهامي وزيادةِ الفعاليةِ والمردودية كما المِنعة والصيانة.

2 ـ الموقفُ من الفلسفة في أوروبا موقِفٌ من الذات؛ ومن الآخر. نكتشف ذاتنا، ونتمأزق، باكتشافنا لِما هو مطمور فينا حيال تلك الفلسفة المذكورة. وأحكامنا على هذا الموقف العربي، حيال تلك الفلسفة، غالباً ما تكون محكومةً باللاواعي والدفين: فذاك الزميل الذي يرمي بكتابنا هذا لمجرَّد أنه يتوهّم وجود نَفَسٍ غيرمبهورٍ بأوروبا، أو لمجرّد الظن أني مُعادٍ أو ناقدٍ للفلسفة الأوروبية؛ أو ذلك الذي يَنفرُ من أنّني واثق بالشخصية الفلسفية العربية الراهنة، يَفضَح بنفسه، ذلك «الزميل» (!)، ذاته ومسبقاته، انجراحاته واضطرابَ تجربته مع الفلسفة والنزاهة والسوائية. وله أقول: إنّ أحكامنا على ذاتنا، ثم نقدنا للآخر أداةُ معرفةٍ بالذات، بالاضطراب فيها (را: البطل النقيض، المثبِّط، الجارح المنجرح، المُعادي، الجلاّد، العَدَماني. . .) وبالمعافى.

3 ـ وذلك «الزميل» الذي، من الجهة المضادة، يُسرع إلى تأييدٍ مطلقٍ، استسلامي أو تلميذاني، لأحكام المدرسة العربية الراهنة على الفلسفة الأوروبية، وهي أحكامٌ مؤسَّسةٌ على إرادة الحوار وعلى عدم الانبهار وعلى الحرية والديموقراطية، هو زميلٌ شعَرَ يوماً بالانقهار أمام عجرفة الغَرْبي الراغب باستمرار هيمنته وأساطيره وموقفه تجاه الأنا والأنتَ والبشرية.

4 ـ وقد يكون الوَلَه بنقد الفلسفة الأوروبية، ممثَّلةً برابوعها الكبير أو بسابوعها الألماني المعروف، إخفاءً لرغباتٍ انتقامية، أو تعبيراً عن انجراح حضاري، أو تنفيساً لحسدٍ. كما قد يكون الوَلَه بنقد المجتمع، أو الفكر أو الإنسان أو السلوك، في الأمم

شديدةِ التكنولوجيا والمعقَّدة العلوم الثائرة، رغبةً لا واعية بالتعويض أو التغطية، بالتبلسم أو الانشطار، بالتكوّنِ العكسي أو الانعزال والنكوص... (را: الأواليات الدفاعية).

* *

1 ـ أَستبِق اعتراضات، أو شوائب؛ إنْ لم أقُلْ مرذولاتٍ ومثالب. وأَسْتبِق، بخاصة، تلك التي قد تَستفِزّ مطموراتِ قارىء، أو ناقدٍ، أو «زميل». لماذا؟ لأنّها، تلك النقائص التحريضية، أداةُ كشفِ النفاق المخبوء أو القسري، القابعِ أو الشّيمائي، الجاهز والبنيوي (را: جهاز كشف الكذِب، الرّوزْشاخ اللفظي العربي). فلنأخُذْ، على سبيل المثال، جنونَ «المناهِض» ضدّي لأني اعتمدتُ الخبرة الشخصية حين الكلام عن فيلسوفٍ غَرْبي، عن فكرةٍ أو مذهبٍ فلسفي، عن الشخصانية أو الوجودانية، عن البُنْيَوانية أو الوضعانية. وذاك أيضاً ما قد يُحدِث توتّراً عند أصحاب اتجاه، أو حركة، أو أيديولوجيا؛ وذاك ما يقود، مِثلما مَرّ، إلى معرفةٍ أعمق بذاتنا وبالآخرين، بأفكارنا ومعتقداتنا. المُراد هو أنّ أحكامنا، على فيلسوفٍ أو ميدانٍ فلسفي عربي معاصِر، تفضَح مكنوناتنا: نُسرِع إلى تفجير المكبوت أو الدفين؛ فنعرف نفسنا واضطرابها، دفائنها وعوامل انجراح صحتها وسوائية علائقيتها مع ذاتها بالذات ومع الآخرين وضمن حقلها.

2 ـ يَصْدق الحكمُ عينه في صدد التوتر الذي قد يحصل عند قراءة بعض المصطلحات[1]، أو بعض التفصيلات؛ ونظير ذلك أيضاً: تكرارٌ هنا، وتلميحٌ هناك، وجُمْلة غير سهلة الالتقاط... وهكذا هكذا: إشفاقٌ على مستشرقٍ، هنا؛ وفضحُ النبرة الاستعلائيةِ الراغبة بالهيمنة، هناك؛ وهتكُ قراءةِ الجارح أو الطاغي، للضحية والمنقهِر، هنالك...

3 ـ يفشل الاعتراضُ الذي قد ينشأ، كخطابٍ تحريضي، في مواجهة الطريقة التي تتَّبعها المدرسةُ العربيةُ الراهنة في الاستناد إلى مسار الخطاب اليوناني العربي

(1) من نحو: مَعْفَر (المدرسة العربية الفلسفية الراهنة: م.ع.ف.ر)، الصَّوْرَنة، الرَّقْمنة، الذَّنْبَنة (التأثيم، القاء الذَّنْب)، المأسَيَة، القَدْسَنة، البَطْلَنة، الحَقْبنة، المَدْنَنة...

اللاتيني؛ وإلى الرابوع الفلسفي الألماني، الممثِّلِ للغربي بعامة؛ وإلى المنتوجات أو الثمرات، في حقلَيّ الفلسفة والفكر، التي قدّمها الاجتهادُ العربي الذي عاد للسطوع وتألّقَ منذ أو قُبَيل فكرانية العطّار/ الطّهطاوي. وفي عبارةٍ أوضح، لا نرمي إلى انتقامٍ أو تعصّب، إلى تَنرجسٍ عُصابي أو استهلاكٍ ذاتي أو اكتفاءٍ ذاتي وهمي غبيّ ومستحيلٍ، إنْ غلَّبْنا الاستشهادَ بالمؤلِّف المحلي والنص العربي. فالانطلاق من الذات العربية، من انهماماتها ومعضلاتها، أعلامها وتجاربها، واقعها وتاريخها، يكون سليماً سديداً حين ينطلِق من احترام الذات. واحترامُ الذات يعني احتراماً للآخر، وثقةً بجدوى وصُلوحية التعدّد والاختلاف والتغاير، ورغبةً بالمنعة وتوكيد النَّحْناوية المَرِنة، وبالتكييفانية والنّضج القائمِ على التعلّم والاستيعاب ومن ثم على التخطي الإسهامي وإعادة الإدراكِ والتشكُّلِ والتعضيةِ المتناقِحة. . .

3 ـ تتصارع وتتفاعل إرادةُ أن لا يكون خطابُنا، وهو عقلاني ونقداني وشمولاني، «قومَوياً» أو أيديولوجياً انقِفالياً، متعصّباً للذاتاني وللهوية الفجة، مع إرادة أن يكون خطاباً غير تحريضي، حوارياً وديمقراطياً، أُفقيَّ القيم والعلائقية. غير أنّي أُلاحِظ «مشاعر» بعدم الارتياح، عند نفرٍ من صيادي الهفوات المتربِّصين، حيال نجاحات الفكر العربي الراهن في تنظيمه وتعضيته لمدرسةٍ، أو نظرياتٍ أصيلةٍ إسهامية، في الفلسفة، كما في العلوم الإنسانية أو الاجتماعيات الأخرى (علم النفس، علم الاجتماع، الحُلْميات، الرّمزانية، الإناسة، علم التاريخ، الألسُنية، التحليلْنَفس، عِلم الثقافة، التحليلْنَصّ. . .).

5 ـ أشعرُ أني مُرغَم أحياناً، كما في القسريات النفسية أو العُصاب القهري، على التحرّك حَذَراً من سهامهم المتربِّصة؛ لا أُريده حذَراً مجبولاً بالدفاعي، وردّ الفعل، والرغبة باستباق تجريحاتهم أو آرائيتهم. . . قد يقود ذلك الحذَرَ ـ والتوتّر ـ من الاستفزاز إلى شيء من السلبية، بل والكثير من الإشفاق حيال «الزميل» الجارح المنجرح، السادي المازوخي، المريض بأفكارٍ ومعتقداتٍ غير سوية، ومؤذيةٍ لصاحبها، حيال الفكر العربي؛ والذاتِ العربية، بعامة (را: البطل النّقيض، البَطَل المناهِض أو الجلاّد، المريض بالقسريات).

القسم الثاني

1 ـ في المحاولات التي كنتُ أمارس فيها مهنتي، أو اختصاصي الأول، كنتُ أهتمّ بأن أضع روائز، واختباراتٍ، لاستكشاف موقفِ الطالب، في قسم الدراسات العليا، تجاه **«الغرب»**؛ وتجاه الفعل السياسي، والإنتاج الفكري العام والفلسفي، **في الدار العربية**.

2 ـ الموقف **التراثاني**، كما عند السَّلَفاني والقومي والإسلاموي المتشدد، **يكره** حكّامه وسياسِيّيه (ذاته الفعلية أو الاجتماعية، وصورته عن حاله المثالية ومآله) **أكثر مما** يهتمّ بأن يحاور خصائص الشخصية «الأوروميركية» المعاصرة ورغباتها الإيديولوجية حيال الأمم الأخرى داخل **«الدار العالمية للسياسة والبشري والمستقبل»**.

3 ـ الموقف الهادىء (السويّ، السليم، المنيع، الواثق بنفسه) **لا يُعادي** «الغرب»، ولا يَتَهجّم أو يَتَجهّم، لا ينقفل؛ **إنّه يسعى إلى** التفاعل والتحاور، **إلى** التقبّل والتفاهم، **إلى** صياغة الرؤية المشتركة وشروط التلاقي، **إلى التعلّم من خبرات** الأمم المتزامنةِ وتتابع الهِمم المتعاقبة (را: قوانين التعلّم الحضاري وتجاوزه وتخطّيه).

4 ـ ستتكرّر، أدناه، مقولاتٌ رُكْنيّة. ولقد مَرّ أنّ التكرار هو **الرغبة بالوضوح** والتوضيح، وبفضحِ النّفاق وكشفِ المطمور. وأنا زعمتُ أنّ ذلك **الفعل المكرِّر**، الذي لا ينفكّ **يعَرضُ** رغباتِه وأجهزته، تربويَّ القصدِ والأساس، إراديَّ **التوجهِ وغير** قهري. ليس هو هستيرياً، لا واعياً، استحواذياً. . . من تلك التكرارت، هناك، **الآن**،

المقولاتُ التي ينبغي إبرازُ التحرك بموجبها، وتعزيزُ الرغبة بصقلها وتحيينها في الراهن أي بجعلها راهناوية، متغاذيةً متناضِحةً مع الراهن في كل ميادين الحداثة أو التنوير (را: الحداثانية العربية الأولى، ثم الثانية أو الراهنة)، التكييفانية أو التغييرانية الاستراتجية.

5 ـ فنحن، هنا، وعلى سبيل الشاهد، سنكرّر ـ لاسيما في الباب الأول ـ الأفكار التالية: الفلسفة تكون **فلسفةً لأنها نقضٌ وتجاوزٌ للتعصّب** الذي هو مع الذات، وللتعصّب الذي هو ضد الآخر. وهي، في كلامٍ أكثر، تلاقٍ وانفتاح، مرونةٌ وتفاهم، تضافرٌ وتظافر، تبادلٌ وتحاور. ومفاد ذلك الكلامِ «الروتيني»، المنمَّط، أنّ الفلسفة هي الحرية والديمقراطية [الشورانية، بمعناها الفلسفي أو الموسَّع الراهناوي)، التنوع والتعدّد، الأنا والأنت معاً وبمساواة، النَّحنُ والأنتُمُ ضمن الدار العالمية بأُفُقيةٍ وتزمينٍ لقيم العدالة الاجتماعية ومصلحة البشرية ولقمتها الشريفة. . .

6 ـ وستمركز، بوعيٍ وإرادةٍ حرة، حول **الشمولاني؛ في: القيم، والتفسير، والتغيير، وأَنْسَنةِ العِلم الثائر المتفاعل دائماً وفي ذَهابِيابيةٍ أو كرْفَرَةٍ غير مَكْثيةٍ مع الفلسفة، أو الميتافيزيقا، أو مع عِلمِ الخير وفلسفته** (را: **الخيرانية، المعياريات، القيميات)، أو مع عِلم العقل، وعِلم العَلم أو فلسفته وطرائقه. . .**

7 ـ **ونعود بين الحين والحين، وعلى غرار ما تَتكرّر العودةُ إلى البدايات، إلى الأصول المؤسِّسة، إلى الحَدَث الأكبر المكوِّن البادىء. إنّنا نعود إلى أنّ الفلسفة هي العقل؛ إنّها الميتافيزيقا. لكنّنا لا نقول إنّ الفلسفة ليست إلا الميتافيزيقا [الماورائيات]، ولا شيء غير الميتافيزيقا أو خارجها.**

فالفلسفة، عودةً مِنّا هنا إلى البدايات المميِّزة المؤثِّرة دائماً، قد تكون هي هي العقل العملي؛ وهذا، بقدر ما قد تكون **العقل النظري؛ والعقل الجمالي، القِيَمي.**

8 ـ والفلسفة، في المعنى العربي الراهن، **لا تستحقّ اسمها ودورها إنْ لم تكن متمركِزةً** حول البشري في «داره العالمية»؛ **حول البشرية جمعاء؛ حول الإنسان بغَضّ النظر** عن قارته أو دينه، لغته أو عِرقه، **موقع حضارته الراهن أو قدرته التكنولوجية والعِلمية؛** حول الكائن من حيث أبعاده: **العقلي منها والمتخيَّل، الرمزي والنفسي،**

الفاعل والمتعلِّم، الفكريَّ والتاريخي، الاجتماعي واللغوي. . .

إنّ الفلسفة تكون فلسفةً، في مدرستنا العربية، لأنّها تتعلم من تجربة الغرب بغير أن تتوقَّف عندها، أو تنبهر بها وتتعبَّد لها. . . إذْ يستحقّ الكوري أو الياباني، الأندونيسي أو الهندي، تقديرَ الفلسفة الراهنة له، واعتبارَه حارثاً في أحد ميادينها، لأنه يُنتج، في ميدانَيٍّ نقد وإنتاج التكنولوجيا والفكر العالمي والعِلمِ الثائر، ما يُضاهي ـ دقَّةً ومتانةً وفعاليةً ـ المنتوجَ عينه في العالَم شديدِ ثورةِ الصناعة (بعض أوروبا، الولايات المتحدة).

9 ـ المراد؟ المرادُ هو، الآن وهنا، القول إنَّ الفلسفة، وإذْ تهتمْ بالتلوّث والفقر والتسلّح المريب وهيمنة القويّ، تَخصّ وتَهمُّ الأفريقي والأسيوي، «المُشرِك» أو الكونفوشي، العالمثالثي والخاموس الأوروبي (ألمانيا، بريطانيا، إيطاليا، فرنسا، إسبانيا).

نقول إنّ الفلسفة، ونقولها للتعلّم وصقلِ ما نتعلّمه فنرغب بنقده وبتجاوزه، لا تتمركز حول تاريخها الأوروبي وهمومِها الأوروبية، رِهاناتها وطموحاتها، أو محلياتها وخصوصياتها المُنرجَسة.

10 ـ ربما ضيَّق الأوروبي الخاموسي مجال الفلسفة وغَرَضها وأجهزتها، وأفقر نُسغَها، وضَألَّ آفاقها التي انحصر داخلها أو حَصَرها وأغلق عليها بمَرْكَزتها حول نفسه، وتاريخه، ومشكلاته، وطموحاته. . . والفلسفة الراهنة، في وطنها العربي كما في دارها المسكونية، تَرى أنّها فقدت رحابتها ومرونتها وحريتها حينما فَرَضَ عليها ذلك الفكر الخاموسي الأوروبي ميتافيزيقاه أو ما ورائياته وروحانيته، لاهوته وإيماناته وفَرضياته. . .

11 ـ لا يُحتَجّ، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، على أنَّ الفلسفة الخاموسية تَطْمر في قيعانها وروحيتها فكراً لاهوتياً؛ وتُذيب، أو تُبرِّر وتُسوِّغ، وتُعطي هيكلاً اعتقادياً، وطابعاً روحانياً لمفاهيم دينية هي بروتستانتية حيناً، وكاثوليكية، أو غير ذلك، حيناً آخر. إنّنا، في مدرستنا، نَضَع، أمام النقدانيةِ الفلسفية، رغباتٍ أو «محاولاتٍ» للتفاعل مع الدين دون الذوبان المطلَق فيه؛ وثمة أيضاً نزعات رَمَتْ إلى

التأسّس على اللاهوت بدون أن تقتل الأملَ بالتحرّر منه ومحاورته وعدم الخضوع لمسبقاته ومحصوريةِ مجاله ومفاهيمه.

12 ـ **يُفضي تحليلُ التجربة العربيةِ الإسلامية مع الفلسفة، في بلاد الأندلس، إلى** استنتاج «قوانين»، أو تفسيراتٍ عامةٍ، تَنْظُم التفاعل بين الحضارات؛ والانشطارَ داخل الحضارة الفَتِيَّةِ إلى تياراتٍ هي أنماطٌ أرخية (النمط المتعاون، الرافض، الاصطفائي، التوفيقي)؛ ومصيرَ التفاعلِ البَيْن حضاري واقتدارَه على تكوين فكرٍ جديدٍ، وتطوير كلٍّ من الحضارات المَعْنيّة...[1].

كما يُفضي تدبّر تلك التفسيرات العامة، التي قد تبدو صلاتٍ شِبه ثابتةٍ أو «بنيويةٍ» تاريخيةٍ ومتكرّرة، إلى أنّ الفلسفة، **بالمعنى القديم أي اليوناني الإسلامي الأوروبي لها**، استقرت سعيدةً فاعلةً فقط في البلاد الأوروبية وفي دارالعرب والمسلمين[2]. لربّما صار مكرَّساً، ومبلسِما مدغدِغاً للنرجسي فينا، المقالُ الذي يحصر الفلسفة الماورائية [الماورائياتِ اللاهوتيةَ الإبراهيمية متساكنةً مع الميتافيزيقا اليونانية]، وأرضَها وأريضها، ضمن تلك الأوطان. أبدع الأندلسيون، وهم عربٌ ومسلمون أوروبيون، في الفلسفة؛ وبقيت هذه، وعلى الرُّغم من هزاتٍ، في تلك الأوطان وحدها. وعاد العرب والمسلمون ـ بعد استهلاكٍ ذاتي وليس بعد انقطاع ـ للإسهام في حراثتها وصقلها، بحماسٍ وفعالية، منذ أكثر من قرنَيْن. هذا، في حين أنّ الفكر في «الشرق الأقصى»(!) لم يُعجَب قَطّ بها. لكأنّ الفكر الهندوسي، كما الصيني أو الكوري، نبذ أبناءه المنتِجين

(1) را: زيعور، **رائز الكلمات الحضارية حيث يضع الطالب علامةً مئوية على مفاهيم؛ من نحو**: الغرب، أوروبا، بريطانيا، التلفزة، الحجاب، المسيحية، التكنولوجيا، العولمة، الكمبيوتر، الفلسفة، العلمانية، العدالة، العدو، فرنسا، الاستعمار... (مائة كلمة). أيضاً: **الرائز اللفظي العربي**؛ **رائز الصّوَر الحضاري**: لوحات تُمثّل الغربَ (صور كنيسة أو دير، تماثيل، ساحة عامة...)؛ لوحات تمثّل الحضارة العربية والتراثات الإسلامية (صورة لبهو مسجد، صورة لابن سينا، أو الغزالي، أو غيرهما من المشاهير العرب والمسلمين)... توضع تلك المِنضدَة من المفاهيم أمام الطالب؛ ويُطلب منه الكلام المطوَّل والسريع، المُحاكِم والمُقارِن، التداعيات الذاتانية والأحكام الشخصية...

(2) قا: الحضارة العربية الإسلامية حيال الحضارات اليونانية، الهندية، الفارسية؛ أيضاً: الحضارة الأوروبية الوسيطية حيال الحضارة (أو الفلسفة) العربية الإسلامية؛ علمُ التعلّمِ الحضاريِّ وتجاوزِه؛ الحضارة الاسلامية حيال الحضارة (كما الفلسفة) الأوروبية (لاسيما الرابوعيِ منها) منذ أواخر القرن الثامن عشر... أيضاً: اليابان وأوروبا؛ التعلّمِ الحضاريِّ وتجاوزِه.

في «الفلسفة» المُصاغةِ على النمط الأوروبي. لقد أقصاهم؛ أو امتعض منهم، ذاك حقّه؛ فهو حُرّ. ولعلّ ذلك الإقصاء يَنمّ عن استعلاءٍ حيال الفكر الأوروبي؛ أو عن تمركزٍ حول الذات الرافضة للفلسفة المنتَجة عند المستعمِر. ومن السّويِّ التنبّه إلى أنّ ذلك النَّظرَ، الهنديَّ أو الصيني، في الفلسفة المذكورة، ليس نظراً محكوماً بعقلٍ من نمطٍ ما هو بنية أو ماهية، جوهرٌ أو عقل مقيَّدٌ بالمسبق، أو قاصرٌ عاجز، أو ما إلى ذلك من أحكامٍ منمَّطة وأيديولوجية كانت تبرِّر وتُسهّل العمل غير الأخلاقي للمستشرق والمبّشر، للفكرِ المستعمِر والسياسةِ الأوروبية التوسّعيةِ التسلّطية.

13 ـ الفلسفةُ **أصيلة**، في التراثات العربية والإسلامية؛ وهي **متأصِّلة، مترسِّية ومحرِّكة**. عُرفت تحت تسمياتٍ عديدة؛ وكانت **متغلغِلة**؛ **وذات مردودية حضارية**. لقد مَيّزوها عن الحكمة، وعن الفكر؛ ولم يهتموا بالدفاع عن لا منفعتها أو عن نخبويتها؛ وجعلوها أنبل الصناعات وأشرف العلومِ وموضوعاتها أَوسع الموضوعات أي العِلل والماهيات والمقولات. والفلسفة، بحسب المدرسة العربية الراهنة، وسَّعت ميادينها؛ وعدّدت فروعها، أوتخصّصاتها، وآفاقها. نَوَّعت أُطُرها وأسئلتها ومستوياتها، وعقلنتْ ـ مع تصور شموليّ النزعة ـ أجهزتها وطرائقها. لقد صارت الفلسفة، وزيادةً على ما سبق، **موسَّعة، عملية، سياسية، حداثيةَ النزعةِ، مؤنسِنة ومؤنسَنة**؛ مُنهمّة بالبشرية جمعاء، والمستقبلِ الأجمعي، واللقمة ـ مع الكرامة والحرية والعدالة ـ للفرد والأمم وللفكر وعلى كل صعيدٍ وبُعدٍ ومستوى. إنها، وبخاصةٍ في قطاعَيْها العملي والأخلاقي أو القيمي والفني، كونيةُ الرؤية، جماهيرية، خَيْرانية، متوِّجةٌ للعلوم المنفلِتة الرائعةِ بالآدابية والينْبغيات والمَناقبية.

14 ـ وكما أنه لا حاجة تدْفع للاحتجاج، فإنه لا حاجة أيضاً للتذمّر أو الرفض، الكُرهِ أو النفور، التأنيبِ أو التسفيل. ولا غَرو، فالمشكلة تَلقىٰ حلاً مفاده أنّ الحرية حَقّ؛ والتعدّد أو التنوّع حَقّ. بَيد أنّ المنجرحِ، في هذا الصّدد، يَظهَر في لاسَويةِ العُصابي العربي الذي، من فرط إعجابه الأيديولوجي بالقويّ القاهر، يقع في كره الذات؛ وفي الرغبة بإحلال ذلك المنرجَسِ القاهرِ في صُلب ولا وعي تلك الذات المنجرحة. من هو ذلك العُصابي؟ أنا أعدُّه معبِّراً **عن نمطٍ من الشخصيات المحلية، والفكر المحلي**، داخل المدسة العربية الراهنة في الفلسفة؛ وهو جزء مِنّا، وهو فينا؛

ونحترمه؛ ونعي جيداً معنى مقاوِماته اللاواعية للشفاء. **إنّه لا يرغب في الشفاء؛ ونعي** جيداً معنى مقاوِماته اللاواعية للشفاء. إنّه لا يرغب في النضج والمناعة؛ هو لا يستطيع أنْ يقبَل التحرّر من أوالياته الدفاعية، من انجراحاته وهُجاساته، من مفاهيمه المَرَضية والسقيمة للهوية والذات والتاريخ، من القَسْريات المطمورة والمتخيَّلة وغير المباشرة، من المخارف والقلق والتوتر... ما زلنا نكرِّر أنَّ ذلك الفكر عُصابي، كأنّه اكتئابي أو هستيري؛ وكذلك تكون أيضاً حالةُ الفكرِ المتعجرِف، الراغب بالسيطرة والتبجّح.

15 ـ كما يوصَف بالتعصّب أيضاً الفكرُ الذي يَظنّ أنه يستطيع **تَبْخيس الفكرِ الفلسفي المعاصر** في أوروبا، بذريعة أنه **مُترعٌ باللاهوت** الخاصّ بأوروبا؛ ومتوقِّدٌ بالأفكار الدينية الإبراهيمية، أو بالمسموعات والمنقولاتِ المحيطةِ بعقائد حول الإله المتجسِّد، والتهيئةِ لمجيئه، والروح، والكلمة، والتثليث. ومن جهةٍ أخرى للقضية عينها، يوصَف أيضاً بالتعصّب والانغلاق «الفكرُ» الذي لا يَرى في الفلسفة الأوروبية **المعاصرة إلا ذلك اللاهوتَ المقنَّع** أو المطمور؛ والذي لا يَرى في تلك الفلسفة **عينها ذلك اللاهوت المتغلغِل** والغائصَ أو اللا مسمّى واللا مفصوح. إنّ مقال الصيني، كشاهد، كبيرُ النجاح في أحكامه على تلك الفلسفة؛ وعلى اللاهوت المفسِّر المؤسِّس في الماورائيات والغيبيات، في التاريخ والمعرفة والحياة، في الطبيعة والحياة والنفس (الروح)...

إنّ القول الفلسفي يتعدّى التخوم الأوروبية كي يُحاوِر كلَّ ميتافيزيقا، وكلَّ دينٍ أو فكر؛ ذاك أنّه قولٌ نقداني، وهو الأعَمّ رؤيةً ومنهجيةً، في الإنسان والميتافيزيقا والعِلم، وفي الكينونةِ والصيرورة البشريةِ والأَنْسَنة، وفي العولمةِ النقديةِ والمعرفة والفضيلة، وفي الذات والعمل والمعنى، وفي الفعل والانفعال والقول.

القسم الثالث

1 ـ لم تَبقَ المدرسة العربية الراهنةُ في الفلسفة مشروعاً آخذاً بالتحقق؛ ولا هي رهان؛ أو ما يُشبِه الأُمنية، أو الطموحَ، أو الإيديولوجيا. . . وسَبقَ أنْ صِيغَ القولُ الذي «رَسَمَ» مجالاتها وتياراتها، منطقها وعالَمِيتها أو كونيَّتها، تعدّديتها أو اختلاف طرائقها، نجاحاتها وتنوّع مذاهبها أو أسئلتها وأفهوماتها.

فهي استمرار متكسِّر متعرّج، محكوم بالتغييرانية، للفلسفة العربية الإسلامية أو على الأحرى، للخطاب الثالوثي: اليوناني العربي اللاتيني، في أجنحته: العربي، العثماني، الفارسي، واللاتيني؛ وفي موضوعاته وتساؤلاته وشخصياته المجدَّدة الموسَّعة، وزمانيته المستمرة التي استوعَبت وتجاوزت القول الفاسد بأنّ الفلسفة خمدت (!) بعد ابن رشد؛ أو شَحُبت بَعدَ ابن خلدون؛ أو بأنها اندثرت. لقد تَغيّر اسمها، وهذا سويّ؛ لكنّها لم تَذوِ أو تذبلِ، فقد تقنَّعت حيناً بدون أن تخسر تَميّزها عن الفكر والعلِم والحكمة واللاهوت، بل وبدون أن تسعى إلى أن تَبرز كصاعةٍ نافعةٍ أو ذات هدفٍ عملي.

ثم، وبعد انتقال الفلسفة إلى أوروبا، ونجاحها على يد الثالوث ثم الرّابوع (كانْط، هيغل، نيتشيه، هايْدِغرْ)، عادت إلى التألّق، في الذات العربية، في تجربتَيْن: التنويرانية أوالحداثانية الأولى (را: أدناه، الأفغاني)؛ ثم الثانية (را: ، أدناه، بدوي)، الراهنة.

2 ـ لا يحكُمُ الفلسفةَ، بميادينها المتناضِحة المتغاذية والمتناقِحة، منطقُ الهوية والقومية ومرجعيةُ ميتافيزيقا المطابقة... والفلسفةُ غير مقيَّدةٍ بمنطق الثنائيات أو المتكافئات؛ وغير مقصورةٍ على محورٍ ميتافيزيقي أحادي؛ وغير مُعاديةٍ لمنطق الخلخلة والمُساءَلة، أو لِمنطق الأُفُقِيةِ (النَّدّيّة) والحوار، الاختلافِ والتغاير، المرونة والضِّرامية، الإدراك وإعادة التثمير المتواظِبِ أو الضبطِ المستجِدّ المضطرم، اللاثبات واللانقاء.

ذلك أنّ الفلسفة، ودائماً بحسب المدرسة العربية الراهنة النابعة من الفلسفة العربية الإسلامية الممتدة من قُبَيل الكندي حتى قُبيل العطار/ الطهطاوي، **صيغةٌ أو تَصَوّرٌ كُبْرَويّ للوجود والتفكير والتقييم**، أو للحياة والعقلِ والسعادة والفضيلة. وإذْ هي نظرٌ شمولاني عقلاني في تلك المجالات، فالفلسفة لا تبقى رهينةَ النظريّ والمجرَّد أو الميتافيزيقي والأسئلة الأَشْملية. ولا غَرو؛ فالقسم النظري، الباحثُ عن الحقيقة، يتغاذى ويتطور بالتبادل مع القسم العملي أو مع الوجه التطبيقي للفلسفة. لكنّ المكانة الكبرى المعطاة لوظيفة الفلسفة في نقد الواقع والذاتِ، والقولِ والفِعل وتطويرِ المجتمع، ونقدِ اللاهوتِ والوعيِ والمعنى، لا تعني أبداً أنّها مكانة سحرية أو وظيفة كُليّة القدرات والأسرع أو الأوحد في تحقيق النهوض الحضاري، والتطهّر النحناوي والفرداوي والعلائقي... لا تُعطى الفلسفةُ دور المخلِّص؛ بَطْلَنةُ الفلسفة يوقِع في مزالق التخيّل والتمني، الأسطرةِ والدفاعي غير المباشر، وردِّ الفعل، وأوالياتِ حيليةٍ أو ناقصةٍ في التكيّف واستعادةِ الاطمئنان والصحة النفسية الاجتماعية إنْ للشخصية أمْ للوطن وإنْ للعمل والتطبيق أمْ للفكر...

3 ـ تقوم المدرسة الفلسفية العربية الراهنة على أربعة مقامات: **الفلسفة العربية الإسلامية أو الخطاب اليوناني العربي اللاتيني**؛ وتجربة **الرابوع الفلسفي في المانيا** وعند دارسين لهم ومفكرين ومؤرِّخين عائدين إلى بضعة أممٍ أوروبيةٍ محدودة (إسبانيا، إيطاليا، فرنسا...)؛ **والمحصّلات العربية في حقل الفلسفة** منذ ما قبَل الطهطاوي ونظرائه من هنودٍ وعثمانيين وفارسيين وإسلاميين آخرين كثيرين؛ **والتراثات الهندوكية والصينية في الفكر والفلسفة والتصورات الاعتقادية**.

وتَرى المدرسة الفلسفيةُ العربية أنّه قد جرى استئنافُ تثمير وتعزيزِ الفلسفة،

والفكرِ النظري الأعَمّي الأوسعي، **مع التجربة التنويرانية الأولى** التي سطعت بفضل الأفغاني/ عبده؛ وقبلهما، بفضل العطار/ الطهطاوي، حصل الانقطاع النسبي **مع عصور الاستهلاك الذاتي والنرجسية المقفَلة**. أمّا التنويرانية، أو الحداثانية، الثانية فقد سطعت مع المؤسِّس عبد الرحمن بدوي، دون إغفالٍ لآخرين من نحو: الحبابي، عثمان أمين، ز.ن. محمود... بهذه الحَقْبنة، للوعي أو للقول الفلسفي العربي، وضمن التيارات المختلفة المتنوِّعة (السَّلَفانية، العقلانية، التكييفانية، التاريخانية، القَوْمانية)، تبدو الفلسفة أهليةً محليةً معاً وعالمية، نظريةً وعملية، تَقَطُّعيةً واستمرارية... وتَظْهرَ كنشاطٍ أو نظرٍ ـ هو الأرقى ـ يتجدَّد ويتقدَّم، يتوسّع ويتعمق، يَسأل ويُعيد السؤال، يَنتقِد ويستوعِب، يتَزمكَن أو يَتَزمّن ويَنغرس، يَخْلق ويُسْهِم، يَتَعلّم ويتجاوز.

4 ـ الفلسفة تقترب من أن تكون خطاباً هو الأعَمّ، أو تفكيراً شمولانياً، في العقل، واللغة، والذات، والمعنى، والزمان، والمجتمع، والعمل، والفكر... وهي، بعد ذلك أو بسبب ذلك ونتيجةً له، إدراكٌ ـ في وحدةٍ حيّة وجدليةٍ نشيطة ـ للأنا والأنت وللنحنُ القومية ثم البشرية. وبكلماتٍ أكثر، **الفلسفةُ نظرٌ نقدي أَعَمّي وأَشْمليّ، أي نظرانية، في المِنعة والحقيقة والصيانة، في الجدارة والمحاكَمةِ ومهارة التكيف الإيجابي المثمِر، في استراتيجيةٍ** للإنسان مغروساً في تواصليةٍ مع الأنتَ، وضمن نطاقِ النّحنُ والشروطِ والإمكاناتِ والحقلِ النفسي الاجتماعي التاريخي، أو ضمن انتماءاتٍ وطموحاتٍ مَدَنيّةٍ وقيمية، ومستقبلٍ يحقّق العدالة الاجتماعيةَ والاحتماءات الحضارية للفرد والأمة والفكر.

5 ـ يُراكَم، هنا، **أنَّ قطاع الفلسفةِ الراهن**، في الذات العربية، غنيٌّ بالشخصيات التي ألحفَتْ على الانصباب **على الفلسفة كقطاعٍ عريقٍ في نسيج الثقافة العربية الإسلامية**؛ وعلى أنَّ ذلك النشاط النظراني، والممارسة للقول الفلسفي، أنبل التفكّرات والممارسات؛ وعلى أنّ الفلسفة، كأساسٍ وتاجٍ، استراتيجياً ونظرانيةً، لا تزول أو تَخفُت، ولا تتهمَّش أو تُطرَد. وهذا، بقدْر ما قد تنزاح مقولة أو مقولات؛ وبقدْر ما قد تُعاد الصياغةُ للحقل (الأنا وشروطها الموضوعية)، والأَشْكَلةُ للأسئلةِ والمشكلات، للروحية والمنهجية، للمسار والصيرورات، للعمل والتعلّم، للمعنى والزمان، للفعل والقولِ، للإنفعال والذات...

6 ـ لا يَقبل التيار الأعرض، من التيارات العربية الراهنة في الفلسفة، **ردَّ الفلسفة إلى الوضعي، أو الطبيعي**؛ ولا **ردّ الفلسفة إلى العِلم**. فهنا، إنّ النظرية العربية المعاصرة تَستوعِب النظرةَ التي تلغي الفلسفة أو تقصيها؛ وتَرفض تقليص الفلسفة ومن ثم إحالتها إلى نظرية المعرفة، أو إلى فلسفة المناهج، أو إلى منطق العِلم وحيث النظر في الأجهزة والقوالِب والأدوات المنتِجة للمعرفة أو المُشغِّلة للعقل والتجريب والعِلم.

7 ـ وهكذا فإنَّ التوجّه الفكري العام، أو ما صار راسخاً في النظر، يُرسِّخ الثقة بالفلسفة، ويَنظر في إشكاليات الفكر العربيِّ وحقله وشروطه بشموليةٍ وعقلانيةٍ وبطرحِ فَرَضياتٍ واستراتيجيا. فمعنى الفلسفة، أو تعريفها ورؤيتها، يتمركز حول مقولةٍ هي **أنَّ الفلسفة حقل تتحاور فيه وتتغادى، بحريةٍ ومرونةٍ**، تياراتٌ أو مذاهب أو نظريات. انطلاقاً من هنا يَسهُل على **النسق العام للأنساق** أن يتقدم بوثوقيةٍ واطمئنانٍ كنظريةٍ في **وجود فلسفةٍ؛ ثم في أصالة مدرسةٍ عربية راهنة في الأنساق الفكرية المُمَذْهَبة**.

8 ـ سنرى، وعلى غرار ما مَرّ في الجزء السالف، أنّ تلك المدرسة مكوَّنة من مجموع التيارات المتحركة الفاعلة داخل الفكر العربي المعاصر. فالتفاعل والتناقح، أو **العلائقية التناضحية** التبادلية بين المذاهب النظرية، معناهما **أنَّ حركةً متميّزةً تَنتجُ وتَظهر وتَتميَّز**... تلك الحركة هي هي الفكر الفلسفي العربي، أو المدرسةُ العربية في الفلسفة.

وجود تلك المذاهب لا يبدو شيئاً تَرَفيّاً، ولا هو غرسٌ في أرضٍ بور: فقد قرأ الفيلسوفُ العربي النظريات المعاصرةَ والراهنة مقسومةً إلى اتجاهَيْن كبيرين عريضَيْن: تيار الوعي والنص والحضور؛ وتيار المادة والعلم والوضعي. الأول هو، مع الكثير من الخطأ، تيار يصبّ في مصلحة الفلسفة التقليدية (المعهودة، الإسلامية، الكلاسيكية)؛ والثاني قد يُعاد، مع الكثير من الخطأ والخطل، إلى: الإلحادي، والماديانية، والعِلموية، وعبادة الفكرِ الوضعي كما الفكرِ الطبيعي.

والدليل الثاني على أنّ المذاهب الفلسفية العربية الراهنة ليست زراعةً في أرض بورٍ نجده ماثِلاً في اعتبار الفلسفة واسعةَ المعنى؛ ثم راسخةَ التأثير والحضور في التاريخ العربي؛ ثم كثيرةَ المفاعيل وسريعةَ التوسّع والتحريك لساحة الفكر العربي

المعاصر والراهن. لقد نالت الفلسفة، في الفكر العربي المعاصر، مكانةً رفيعة؛ وتبدو اليوم قطاعاً لافتاً يَفْرض الاحترام وإعادة الضبطِ المستمر...

**

1 ـ ترسّخ، في مدرستنا، أننا تجاوزْنا ـ بعد تمثّلٍ ثم استيعابٍ وإعادة تأهيل ـ **منطق الذاتية والتطابقِ والهوية**؛ وأنّ «الروح» الفلسفي الراهن تجاوز الماورائيات التي قد يقال إنّ **أفلاطون** كان مؤسِّسها أو أول باديءٍ رأى أنّ «عالم المُثل» هو المنطلَق، والمحدِّدُ للحقيقة (را: **مفهوم التطابق والتوافق**، عالم ما في الأذهان وعالَم ما في الأعيان، العقل والشيء، التصور الذهني [الأفهومة] والحقيقة، الدال والمدلول، الفكر واللغة، الحقيقة والواقع، القول والشيء...).

2 ـ كما ترسَّخ، أيضاً، بصعوبةٍ أقل، وبعد نقدٍ ومُساءلةٍ وحوارٍ، في تاريخ الفلسفة عند العرب إبان القرن العشرين، أنّ الميتافيزيقا، ماورائيات الكوجيتو أو الأنا أُفكِّر، قد انزاحت؛ إذْ شَحُبت نظريةٌ مثاليةٌ في المعرفة تنطلقِ من الذات، وتتمركز حول الأنا المفكِّرةِ أو العارفة. مع الديكارتية العَرَبية غدتْ **ميتافيزيقا الذاتيةِ محورُ النظرِ والمعرفة والوجود**؛ وصارت الأنا هي المقياس، والأساس، والأداة، والمعيار، والمؤسِّس في ميدان الحقيقة والوجود والمحاكَمة، أو في ميدان تكوين المعرفة ونقدها وتثميرها وتنظيرِها الباحثِ في الوجود (را: **الأَيْسِيّات أو الأنطولوجيا أو الوجوديات**؛ اعتبار الإنسان ميزاناً للعمل، ومِحَكّاً للحقِيقة، ومركزاً للوجودِ والنظرانية، وللقيمة والفنّ والمعرفة).

3 ـ وترسّخ، مع ذلك كلّه، التعلّم ثم التجاوزُ والتخطي، **لميتافيزيقا هيغل**. هنا تدفّقتْ المحاورةُ الفلسفيةُ النقدية، في تاريخ الفلسفة العربية الراهنة، للفلسفات الذاتية، ولمنطق الحضور والوعي أو التطابقِ والتوافق، ولمنطق الاتصالِ والهوية المستمرةِ اللامنفصلة. وفي عبارةٍ أخصَر وأدمث، لقد تغذّت مدرستنا الفلسفية، جسداً وروحاً ونصاً ومحمولات، من خبرات تاريخ الفلسفةِ في بعض أوروبا، في مجال نقد الفلسفة الهيغلية التي أغرقت وغرِقت في مبالغاتٍ وشطحات حول: المطلق، العقل الكلّي، الروح، التاريخ، الهوية، الائتلاف، الحضور، الوحدة، الدولة، الزمان،

الاستمرار والعودة (والتكرار للمتطابق)... وصدَقتْ هذه النقدانيةُ الاستيعابية في صدد التعلّم ثم التجاوز للنظريات الكبرى العريضة، للماركسية بل للفكر الروسي المُتَسَفيِت، في أسطرة الاقتصاد والرأسمال، العملِ والكادح، السياسي والأيديولوجي، وما إلى ذلك كثير وكان محرِّكاً... ومن الشخصية الأخيرة في الرّابوع الفلسفي الألماني، من هايْدِغِرْ ومفسِّريه، استمدّ الخطابُ الفلسفي العربي الراهن دماً جديداً أو ميتافيزيقا جديدة؛ وهنا يغدو دقيقاً الحكْمُ الذي يَقضي بأنّنا تعلَّمنا وانتقدنا، مارَسْنا وتَمرَّسْنا وازددنا خِبرةً، انفعلنا وتعاطفنا! لكنّنا اغتنينا ونجحنا، ثم تخطَّيْنا.

تُسهِم، مِثلُ تلك التجربة، في الانتقال من العقلية أو النزعة التلميذية إلى المكانة والاستقلالية «المُعلِّمية»، إلى درجة الأستاذيةِ حيث يعي المرء أنّه حَقّق تقدّماً، وأنَّ تجربته صحيحة، وطريقتَه سليمة، واستجابته كلّيةٌ سوية أي إسهاميةٌ في ابتكارِ إعادة أشكلةٍ أو في بَنْيَنة مستجِدةٍ مُجترحَة.

إنّ الانفتاح على الدار العالمية للفلسفة انفتاحٌ على التغيير، وتفاعلٌ مع البعد الكوني أو المسكوني في الفلسفة وفي الإنسان. ومن السَّويّ، والفاضِلِ أيضاً، التنبّه إلى أنَّ ذلك الانفتاح يتيح إمكانَ العلاقة الصِّحيّة والاتزانِ أو النضج التواصلي؛ ويتجاوز العلاقة تلميذ ـ معلّم، أو منتِج ـ مستهلِك، أو قاهرِ ـ منغلِب؛ ويستبعِد كلَّ نفورٍ أو ذوبان، تَماهٍ أو عدائيةٍ، أو تَنَرجسٍ وتسفيل...

إنّ للقول الفلسفي العربي خطاباً نقدياً في فلسفات: ما بعد الحداثة، الوَعْيانية، التأملية، التاريخانية النقدية المحدَثة، اللغوية، التأويلية...؛ وذالك الخطاب هو «الحَدَث»، والمقلقِلُ والمقلِقُ ومن ثَمّ المنتِج لإمكان وشروط التجديدِ وإعادة الصياغة أو لفضاء التعلّم على تجاوز المتَعَلَّم بعد نقده ثم صَهْرِه في مصانع الذات ثم إعادة تشكيله وأشكلته وتعضيته.

القسم الرابع

1 ـ ما زلتُ أعُدّ «في التجربة الثالثة للذات العربية مع الفلسفة» خطاباً تأسيسياً، وتحليلاتٍ مُلحِفةً على أنّ الفلسفة لم تكن قطّ قطاعاً مهمَّشاً، ضعيفاً أو ثانوياً، استنفاعياً أو استنجاحياً، في التاريخ العربي الإسلامي. لقد كانت، أو استمرّت، وما تزال، أساسيةً وفعالةً، صناعةً نشيطةً والأنبل؛ وحيّةً شريفةً، مقنَّعة ومُجابِهة. لم تَخْمد أو تَذْوِ؛ لم تنتهِ مع ابن رشد أو غيره. وتمركَزَ ذلك الكتابُ حول ما أسْميناه «التجربة الثالثة»؛ وهي تجربةٌ لها شخصيتها وأسئلتها، ومتوقِّدةٌ بِفكر الحداثة وبقراءة الراهن الحيّ المستمر في مجالات الفكر والفلسفة، ومتأثرةٌ أو مُمتصّةٌ لروحية العِلم والتِّقانة والإعلام. وما كان اسمه التجربة الثالثة، بعد التجربة الأرومية («الذهبية»، العربية الإسلامية)، ثم التجربةِ الثانية أو «النهوضية»، يَحْمل هنا اسماً آخر هو «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة وفي فكر الحداثة»؛ أو هو إسهامنا في ميدان «الفلسفة في العالَم والتاريخ وللمستقبل».

2 ـ «قطاع الفلسفة الراهن في ....» كتابٌ ظَلَمه موظَّفٌ كُلِّف بالمراجعة الأخيرة، ومتابعةِ التصحيح الطباعي والتصويب للأخطاء المطبعية... لم تكن الأمانة، ولا إرادةُ احترام الوعد، أمراً محترَماً عند ذلك الموظَّف أو في تلك الظروف.

والأهَمّ؟ الأهَمُّ هو أنّ «قطاع الفلسفة الراهن....» عملٌ يتأسَّس عليه، ويُتابعه ويُحاوره، هذا الجزء، أدناه؛ أي هذا الكتاب الآخر الذي يَدْرس موضوعات ومَحاور،

ميادين أو أسئلة المدرسةِ العربية الراهنة في الفلسفة؛ وفي العلوم الإنسانية.

3 ـ أمّا كتاب «الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ـ الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية» فهو يُمثِّل، في داخل الجهاز النفسي للذات العربية، مقامَ الأنا الأعلى. ذاك أنّ الأنا الأعلى، في الفكر والشخصية كما في المجتمع والحضارة، يتألّف من الفلسفة الأخلاقية أو علم الفضائل، من الآدابية واليَنْبَغِيّات، من الوِعاظة، وعلم التدبير، وعلمِ السياسة الشرعية، والواجبيةِ المستقاة من الفقهيات...

4 ـ يُظهِر التاريخُ أنّ الفلسفة تساؤلٌ، فمحاولاتُ أجوبة، في مجالاتٍ تَخصّ البشرية وجوداً ومعنًى وغاية. وفي كلامٍ آخر يُفصِّل أو يُعيِّن ويحدِّد، يكون ذلك التساؤل حول الطبيعة والبداية، النفس والحقيقة، المادة والشر...؛ وحول وعي الإنسانِ وتاريخيَّتِه، عقله وحريته، حقوقه ومعناه، ماذا كان، وما يكُون الآن هنا، وما سيكون، وماذا يجب أن يكون، وما هي كينونته وإنسانيته وجدواه ومصيره.

أسئلةُ الفلسفة كُلُّها رئيسية. كلُّ سؤالٍ هو ميدان فلسفي، أو يقود إلى ميدانٍ. والأسئلة الفلسفية تتغاذى وتتواضح، تتلاقى وتتكامل بتشابكٍ، وتناقُحٍ متبادل... لا يوجد سؤال يكون الأكبر، ولا يوجَد جواب هو الحاسم والنهائي والقاطع، الأحادي والمستنفِد والمسيطِر أو المتسلِّط.

الأسئلة الفلسفية، في القول العربي الراهن، تُقلِق الوعي، وتَستدعي التفكير والبحثَ عن الجواب العقلاني الشمولاني الواقعاني؛ لكنّها لا تَنجرّ إلى تأكيد جدواها، ومردوديتها، لأنّها غير مضطرّة للدفاع عن نفسها أو لتبرير وجودها وكيانها.

والفعل الفلسفي، في الذات العربية، متميِّز؛ وله شخصيته وتجاربه، ميادينه وإشكالياته، فرادته ومِنعته... وهو فِعلٌ مكرَّسٌ للتفحّص والمحاكمة، للنقد والتقويض، للممانعة وإعادةِ النظر؛ ذاك أنّه لا يتراوح في مكانه بل يَبْرح، ولا يستقر أو يثْبت بل يتجاوز نفسه، ويُشرِّع لذاته، ويُجدِّد قواه وضراميته، ويَستكشِف ويَسأل. والروحُ الفلسفي يسأل نفسه عن نفسه وبنيته؛ ويُحاكِم منتوجَه؛ ويُقلقِ قواعد إنتاجه أو أجهزة نَسقِه؛ ويشكِّك في بنيته وأُطرِه ومَرجعيته.

هو، لا يَخشى الاختلاف مع الآخرين، بل ينكِر التعصّبَ ضِدّهم أو الانعزال والانصراف عنهم. . . لا يُجيز للذات أنْ تذوب في الآخر؛ أو أن تنشطر.

وهو يجعل من التجاوز، والما يَجب، هدفاً؛ وسيرورةً نسبية وغير آلية أو غير خطِّيّة. . .ذاك أنّه قولٌ، أو فعلٌ، يَعمل من أجل الانتقال إلى الراهن المستمر، إلى الحاضر اللا متوقّف والمتواصِل والمستقبلي. ولا يكون ذلك الانتقال من الماضي والمكتسَب والمأثور المعهود، إلى الصالح والمتصالح مع الحاضِرِ والآن، إلاّ بتحرير الإرادة من المقاوِمات اللاواعية والمخاوف والتوترات؛ وتحريرِ الواقع السياسي الاجتماعي من الانجراح والظلم واللاعدالة أو من السيطرة والهيمنةِ والاستبداد، من الإكراهِيّات والقَسْريات أو القهريات والانتحاءات (را: التفسيرانية والتغييرانية).

ويُظهِر القولُ الفلسفي، بَعدُ أيضاً، أنه ليس قومياً؛ ليس هو حبيس الهوية المقفَلة الثابتةِ والجوهرانية. ولا إمكان للقول الفلسفي أن يكون، أو يوجَد، إنْ انقفل ولم يتكرّس للبشرية جمعاء؛ أو إنْ كَفَّ عن الهتكِ والتقويض والنزعةِ اللاءانية؛ أو إنْ أصابه هذيان الأحادية والنرجسية والحَضْرانية. ولا غرو، فهو يتردى في مهاوي اللافلسفي والضد فلسفي وغير الفلسفي إنْ وقع في هلوسات الفكر المركزاني، وأناوحديةِ المحتكِر للحقيقة والمنكِر لحقّ كل أمّةٍ في التفلسف ولقدرتها على التفكير الشمولاني والعقلانية والواقعانية والنزعة التجريبية (التجريبانية).

والخطابُ الفلسفي الراهن، في فكرنا العربي، متمرِّسٌ مَهَر في «صناعة» التفكير المجرَّد؛ وفي نقدِ العقل النظري ـ كما العملي ـ «المحض»؛ وفي التفكير على التفكير، وفي الميتافيزيقا، وفي التفكير المنزَّه، ومن أجل التفكير نفسه، أو من أجل تلك «الصناعة» المطلوبة لذاتها وليس فقط المطلوبة للبحث عن الخير والمعيار أو في القيمةِ والجمالِ والفن. . .

لقد مَهَر أيضاً، ذاك الخطابُ الفلسفي، في العمل على صقل وظائف فكريةٍ؛ هي:

أ/ صقلُ المهارات وتفعيلها ونقدُ التجارب الفلسفية؛

ب/ تعميقُ الممارسةِ، والتدريبِ على الممارسة؛ وترسيخُ المواظبة الدؤوبة على

التفكير الشمولاني العقلاني في معنى الوجود، وحقيقة العقل، والعِلل الأولى؛

ج/ الانهمامُ بتطوير الوعي الفلسفي وضبطه، أو بصقل إمكاناتِ القولِ الفلسفي العربي والإسلامي ومَن إليهما؛

د/ التشديد النقديُّ أو التسطيعُ التعميقيّ على حقوق الإنسان المنغرس في مجتمعٍ وتاريخ وطموحات، وعلى حقوق الوطن والفكرِ والتواصليةِ والأمة بالحرية والعدالة، بالمساواة والمجتمع المدني والمؤسَّسات، بتحقيق الحاجات الحضارية وإشباع الانتماء إلى النحناوية المنيعة والإسهامية، الفاعلةِ بحريةٍ والمشرّعةِ لذاتها ومستقبلها ونمطها الحضاري الخلاّق والأصيل.

والقول الفلسفي، بَعدُ أيضاً، يُعيد ضبط معنى الإنسان وحقيقته أمام الطبيعة والألوهية، الوجودِ والمعنى والمطلَق، القدرِ والزمانِ والمصير، المجتمعِ والتاريخ والمستقبل، الخلودِ والصيرورة، التفسير والتغيُّر. . . هنا يبرز تيار فلسفي عربي يشدِّد على جعل الإنسان محور الفلسفة، أو سؤالَ أسئلتها، ومركز الوجودِ، وإله الكون والطبيعة، وسَيِّد نفسه الأوحد والكافي، والمطلق، والغاية القصوى الوحيدة. . . لقد ألغى هذا التيار، أو الوجهُ المتصلِّب منه، الألوهية؛ وألغى العلاقية بين الإنسان والمطلق؛ وجَعَلَ الإنسان كافياً بنفسه، نافياً، ونبعاً لذاته ومعناه، زاعماً أنه الأول والآخر، الظاهر والباطن (قا: النظرية العِرفانية في الإنسان الكامل، في الحقيقة المحمّدية، في المخلِّص المَهدي المنقِذ أي في دولة الإسلام الكاملةِ القادمةِ والمنتظَرة).

إلا أنّ هذه الثورة، القطيعة أو الفجوة، في تاريخ الوعي الفلسفي العربي والإسلامي (والمتديِّن، بعامة)، تعود إلى «الاعتدال» والهدوء على يد تيارٍ فلسفي عربي آخر. فهذا الأخير، لا يقطع بالكامل مع النظر التقليدي في الإنسان والمعنى أي مع إدراك الإنسان مرتبطاً بالألوهية، ومنغرساً في النسبي والتاريخي والصيرورة، وقاصراً عن أن يكون هو نفسه المطلق، أو إله نفسه، أو غير محتاجٍ للميتافيزيقا وما إلى ذلك من اهتمام بالمتعالي والجوهر، بالمفارِق والمركز والمطلَق (را: أدناه، النقد العربي للعلموية، للوضعانية المفرطة، للعدمانية أو الصِّفْرانية، أو للإلحاد والفلسفات المادية

الغالية، وللقول بنهاية الله والفلسفة والإنسان والعقل...).

إنّ الموقف الفلسفي، الأكثري والأنضج، لا يُنكِر قيمة الإنسان، وسيادته على ذاته؛ ولا يجافي أو يُغفِل الإيمانَ بالإنسان وعقله، بحريته ومسؤوليته، باستقلاليته وحقوقه وتعدّد انتماءاته وأبعاده ودوافعه الحضارية. بَيدَ أنّ هذا الفهم، هذا التصور أو التفسير، للإنسان قد يقع في مزالق المبالغة واللا فلسفة؛ وقد يبدو تعبيراً عن رغبةٍ بالانتقام من الألوهية التي كانت المركزَ والمنطلقَ والغاية من جهة، أو، من جهةٍ أخرى، تعبيراً عن رغبةٍ لا واعية باجتياف المطلق وامتصاص قدرات الطبيعة أو الحضور الكُلّي، والعِلم الكُلّي، والقدرة الكُلّية. وفي عبارةٍ أدمث، قد تكون الرغبةُ بتوحيد المطلق والإنسان، أو الطبيعة والإنسان، أو الثابت والمتغير، رغبةً قهرية مسبقة، أيديولوجيةً أو مؤمنةً بأنّ العِلم وحده يحل مشكلات الأنسان وألغازَ الوجود والحياة، ومغاليقَ الزمانِ والمصير. ليست صَنْنَمة الإنسان، أو أسْطرة العِلم، فلسفةً تحظى بالمِنعة والتماسك، وبالقدرة على الاستمرار، أو على صيانة الذات والسيطرة على أسئلة الإنسان ومَنْ يكون وما يجب أن يكون.

ليس الإنسان هو، ولمرةٍ أخرى، السؤال الوحيد أو السؤال الفلسفيَّ الرئيسي؛ إنّه سؤالٌ من الأسئلة التي يطرحها العقل على الوجود والحياة، النفسِ والخلود، الطبيعةِ والفكر، الخير والشر... وهذه الأسئلة الفلسفية كُلُّهامُهِمة، وكُلُّها أساسيةٌ أو محورية ورئيسية: إنّها تتواضح وتَتَناضَح، تَتناقح وتتكامل، تتضافر ولا تتمرتَب عمودياً؛ إنّها لا تتفاضل شاقولياً فيما بينها بحسب معيارٍ حاسم أو تِبعاً لميزان نعرفه.

تَنتصر الفلسفة، تَتغذّى وتتطور، بامتصاص التنوير الذي تقدِّمه العلوم الإنسانية؛ ولاسيما علم الاجتماع، والألسنية، وعلم الإنسان وعلم النفس، بمقولاتٍ تأخذ الإنسان منغرِساً منفعِلاً موحَّداً، نسبياً وتاريخياً؛ وبمقولاتٍ تَتَصوّر وتَفهم وتَشْرح الإنسان كمعطى يتطور وليس كأيسةٍ أو جوهر، كَيْنةٍ أو ماهية، مُطلَقٍ أو متعالٍ... يُعَدّ إنجازاً هذا الاهتمامُ بالإنسان المتجذِّر في المحسوس والاجتماعي، المتغيِّرِ والتاريخي، الزمانيّ والمكاني، الآني والقائم هنا، الأَيْن والمَتىٰ... هذا الإنجاز، في الميدان الفلسفي، يَخلق شعوراً بالنجاح؛ ويدلّ على تجاوز الخوف ليس من الفشل

فقط، بل ومن النجاح نفسه أيضاً. إنّ تفسير الإنسان تفسيراً جديداً، أو تدقيقياً، أتاح إعادة تعضية دور هذا الإنسان، وإعادة تفسير العقل والزمانِ والحرية كما الإيمان والمعنى والكون، الذاتِ والجمالِ والكينونة.

ونجح القول الفلسفي العربي الراهن في محاورة واستيعاب وتخطّي مقولاتٍ فلسفية اشتهرت بها فلسفةُ ما بعد الحداثة، أو التياراتُ العَدَمانية الصِّفْرانية؛ من تلك المقولات نَذكر: نهاية الفلسفة، انقضاء عهد الإنسان أو بطلان الحاجة إليه، نهاية العقل، نهاية التاريخ، نهاية أو موت الله... (را: نقدنا، أدناه، لفلسفة الما بَعْد؛ ولكلمة «ما بَعد» نفسها).

وبَعدُ، لقد أرسى وبَلوَر الوعي الفلسفي، عند العرب، قطاعاً من فكر الحداثة قرأ وحلَّل مشكلاتٍ استولدها، وتبادل معها التدعيم، مجتمعُ الحاسوب والشبكة وما يرافِقهما ويَحُفّ بهما. هنا يكون حضورُ الفلسفة نظراً وتنظيراً ونقدانيةً من أجل السيطرة على المشكلات القادمةِ من مستقبل عالَم ما بعد الحاسوب والشبكة كما الصورة والإعلامِ والرقم..؛ ثم من أجل السيطرة على البيئة والواقع وعلى الإمكان والحاضر للإنسان. ولا غرو، فمشكلات المستقبل والحاضر أضحت متعدِّدة وخَطِرة بسبب أنها تخُص الأرضَ أو المسكونة، الطبيعةَ والبشرية، الحياةَ والفناء. وتُذْكر، هنا، مشكلاتُ التسلّح والتلوث، السَّلْمِ والسلام العالمي، الديمقراطيةِ والتضافرية في المسكونة، الحرية واللقمةِ، المساواةَ للأمم وللتواصلية العالمية، العدالة، التنمية... كما لا تغيب الفلسفة، بحسب دورها ومعناها في الفكر العربي الراهن، عن مشكلاتٍ عالمية أخرى متداخلة: البيئانية [البيئيات]، البيوأطيقا أو مناقبية وآدابية علوم الحياة (را: علم الوراثة، علم الاستنساخ)، الفقر والجهل والمرض أو الثالوث القاتل المهدِّد للبشرية، عِلم السكان، العولمة أو الأمركة للعالم... لا يمكن للفلسفة، في الوعي الفكري ولاسيّما العملي عند العرب والمسلمين كما في العالَم، أنْ تستحقّ اسمها إنْ لم تَنتهض من الراهن؛ ومن جعل كل شيء راهنيَّ الحال والمآل في المجتمع المدَني والمؤسسات القائمة، في الدولة والسياسة والاقتصاد... إنّ الراهناوية هي الفلسفة التي تتوتَّر بالعدالة الاجتماعية والحريات الحاضرة النافذة، أو التي تتحيَّن بالقيم الفردية والجماعية

والعالمية الحاكمة الآن وهنا وإبّان الزمن الحاضر هذا. لكأنَّ الفلسفة، في بحثها عن الخير والسعادة، حاضِريةُ المنطلَقِ والهموم والمجال أي نظرانيةٌ راهنيةٌ باستمرار وتناقح.

وفي مُطلق الأحوال، ليس الفعل الفلسفي تَرَفاً؛ ولا هو حاجةٌ مصطنعة أو مضافة، متخيَّلة أو وهمية، غير أساسيةٍ أو بلا منفعة، عديمةُ الجدوى أو خاليةٌ من المعنى. فهو فِعلُ حاجةٍ حضارية، وفعلٌ أو مفعولٌ يتعمق الوعيُ بفعاليته ومنعته بازديادِ ممارستنا له؛ وتزداد الآمال بنجاحه ورهاناته بازدياد اهتمامنا به. تَدعّمتْ كثيراً الثقة بالفعل الفلسفي، وبالعقل الفلسفي المكامِل له، أو بالخطاب الفلسفي وبقدراته النظريةِ ثم العملية المحتاجةِ إلى تنويراته وتلْبيساته... هنا، فعلاً وحقاً، إنجاز.

القسم الخامس

1 ـ أنا، هنا، أزعم أن المدرسة العربية الراهنة تنطلق من الفلسفة العَرَبِسْلامية؛ من ذلك الفكر الأرومي أو النبعِ السِّنْخيّ متمثِّلاً بالخطابَيْن الكلامي الإسلامي والوثني اليوناني، ومستمراً فاعلاً ـ على نحوِ مباشرٍ صريح وضِمناً أو على نحوِ مطمورٍ محجوب ـ في الفلسفة والفكر عند الأوروبي امتداداً حتى كانْط الممثِّل للحداثة، للتنوير بالعقل النقدي الحُرّ.

وأَحَفَّ بذلك الانطلاق، أو رافقه أو قاده وحرّكه، نقدٌ تحليلي، وإعادةُ قراءة، وإعادة حَقْبنةٍ، وتوسيعُ المجالات، واستعادةُ شخصياتٍ كانت مغمورة، والتوزيع إلى أجنحةٍ متناضحةٍ متكاملةٍ ومتناضجة، ومتبادِلةٍ التعريف والتعزيز والمعنى والقيمة.

2 ـ أنارت المدرسةُ الراهنةُ النبويات (عِلم أو النَّظَر في النبوة)، وخطابَ الوحي، وموضوعاتٍ مُرافِقةً هَمَّت كثيراً الأسلاف. هنا تغلَّبت القراءةُ التاريخية النزعةِ والمنهج؛ وتعزَّز الفهمُ العقلاني الواقعاني، أو التحليلُ والتفسير بالعقل وقوى الإنسان الأخرى. لقد تمركز التفسير حول قوى الإنسان الفكرية ومخيلته، ذاكرته وحافظته، مُصَوِّرته وحياته الحُلمية؛ وحول إيماناته ومعتقداته، ذاته ووعيه، تاريخه وتجاربه (را: النبوة العقلية أو الفلسفية، العِلمية أو الطبيعية؛ عند الفارابي وابن سينا وسليلتَيْهِما العَرَبسلامية والأوروبية). وهذا التمركز حول الإنسان، وتوسيع الفلسفة النبوية وحَصْرها في المجال البشري الصِّرْف، ما مَنَع قَطّ أو حَجَب أو هَمَّش تصور الوجود البشري وجوداً

غير منفصلٍ عن المطلق، أو غير متباعِدٍ عن الألوهية والروحاني وعن الغيبي والماورائي[1].

3 ـ والمدرسة الراهنة تنتقِد وتَتجاوز القراءةَ الناقصة المتسرِّعة والغير دقيقة التي تُدرِك وتُفسِّر الفلسفةَ العربسلامية السِّنْخية بأنّها توفيق ومزاوجةٌ بين العقل والنّقل، الفلسفة والدين. فالقراءة الراهنةُ **تكتشِف وتَفضَح التعميميَّ والمسبَق**، كما تنتقد الناقص والتسفيلي، في كل تفسير لا يَرى إلا التوفيقاني والتلفيقاني والمنهجية الانتقائية في الفلسفة العربسلامية الأرومية. وفي خطوةٍ مقارِنة، ليست القضيةُ مختلفةً كثيراً، من حيث الجِدّةُ والنوع، عن الحال عند ديكارت في نسقه اليوناني ـ المسيحي، أو عن هيغل، فيلسوف اللاهوت المسيحي، أو عن قراءة كانْطْ ـ قبل ذلك ـ للمسيح والعقيدة المسيحية (را: المحبة، المتعالي، السِّلْم، الإرادة، المسلَّمات الثلاث، عند كانْط).

4 ـ تتجاوز المدرسةُ الراهنة، ومثلما مَرّ، القول بعدم الجدوى، وبقلّة الفاعلية والمنعة، في الاهتمام بالفلسفة الأرومية؛ زعماً بأنّ فلسفة الفارابي أو ابن سينا، وبقية أهل البرهان في تاريخ حضارات الإسلام، **ليست فلسفةً؛ أو أنها فلسفة مستَتْبَعة، أو مُعوِّقة للمعرفة، أو بائدة، أو هامشية في تاريخ الوعي الفلسفي**.

5 ـ سطَّعت المدرسةُ الراهنةُ قراءةً أزاحت مقولات كثيرة في الفكر الأرومي كانت تَحجب التركيز على مقولات فلسفية **تخصّ البشرية، والفكرَ المسكوني، و«الرّباط الإنساني»** الذي نَبّهنا إليه الفارابي، **والرؤيةَ الشمولانية، والفهمَ العقلاني الطبيعاني للإنسان** بأبعاده المتلاحمة الإيماني منها والعقلي والتخيّلي كما النفسي والرمزي والواقعي الاجتماعي. وحتى البُعدُ الميتافيزيقي نفسُه ما يزال موضوع حوارٍ بين المرحلتَيْن التأسيسية والراهنة (را: القَطْعَوَصْلية).

6 ـ غير أنّ **قطاع الفلسفةِ العملية**، أو اهتماماتِ الفلسفةِ النظرانية بالاجتماعي والسياسي ومن ثم بالأخلاقي، هو القطاع الذي ما يزال يُثري ـ سلباً وإيجاباً ـ الفكر السياسيَّ الراهن، وعِلمَ الفضيلة، والقيميات كما المعياريات. هنا، يَبْرز جيّداً أنّ عمل الأخلاق وعِلم الآدابية (اليَنْبَغِيات، المناقبية...)، وهما قطاع فلسفي يغدو أكثر فأكثر

---

(1) را: زيعور، تفسيراتُ الحلم وفلسفاتُ النبوة...

حضوراً في الفكر العالمي الراهن، ينتفعان كثيراً من محاورة تاريخ الوعي الأخلاقي؛ ومن الكَرْفَرة أو الذَّهابِيابيّةِ بين الراهن والتاريخ، بين الأطيقا ومخاطر ثورات العلم والتكنولوجيا أو الرقمِ والصورة، بين التدمير الذاتي للبشرية والحكمة (قا: البِيو أطيقا).

7 ـ محاكمةُ شخصيةِ القولِ الفلسفي العربي الراهنِ/ المستقبلي تُسلِس بنا إلى استنتاجاتٍ وأحكام نلخِّصها بقولٍ مفادُه أنّ تلك الشخصية، أو التجربة أو «البضاعة»، سويّة؛ **بل هي ابتكارية**. فهي إنجازٌ. وهي إسهام؛ وَحَدث ناجح؛ ويصحبه وعيٌ بالنّجاح، **ووعيٌ بتحقيق احترامِ الذات**، وبتقدير الآخر لنا في مجال الفلسفة أو النظرانية أو المعرفة المنزَّهة والبِلا دوافع بحثاً عن الحقيقة والفضيلة، العِلم والخير. وفي الواقع، إنّ نجاح العقلِ العربي في دراسة ذاته، والعقل بعامة، والميتافيزيقا، يتكافأ مع النجاح في ميادين العلوم الإنسانية؛ وفي عالم الرواية، والأسطورة، والمسرح، والفنون، والشِّعْر... وذاك نجاحٌ متعدِّد الأبعاد والمجالات وبمقاييس «عالمية»؛ وسبق لنا أن انتقدتُ، وحاورتُ، التأثير الواعي، وبخاصةٍ اللاواعي، للنجاح على تطوير المهارة والتعلّم والإسهام وإغناءِ الحياةِ والمعرفة (أيضاً، را: التأثيرات اللاواعية على الوعي والسلوكِ عند الخائفِ من النجاح، أو الراغبِ بالإخفاق، أو الرافضِ لرغبة الشفاء أو لِلعلاج نفسِه).

8 ـ ميدان النقدانية الاستعابية، أو النقدِ الشمولاني المتناقِحِ واللامستكفي، قد يلخِّص المدرسة الفلسفية العربية في وظيفتها النقدية والمُحاكِمة أو المُفاضِلة والمعيارية. والنقدانية الاستيعابية، لمعايير السلوك والعمل والعلائقية، تقود الفكر إلى إعادة التقييم وإعادة التنظير في الإيديولوجيات والأُطُر والمرجعيات. فالفلسفة هي العودة إلى التقييم، أو المَعْيَرةِ، في مجال الفعل السياسي، والمجتمع، والأيديولوجيا، والثقافةِ الفاترةِ. وبوجهٍ عام، الفلسفةُ أداةٌ للمَعْيَرة والمحاكَمة؛ أو للنقد وتحيين المحكات والموازين. فالفلسفة ترفضُ الموقف الحيادي والفاتر، المتلقِّن والراضي والراكن؛ وهي العودة الراهنة إلى الاهتمام بموازين العمل، وبالعمل، والخير، وبترشيد العِلم، وبالنقد والجمال والفنّ.

9 ـ وكما أنّ الأنا لا تُقرأ أو تُدرَك، ولا تنمو أو توجَد، إلاّ في مجالٍ نفسي

اجتماعي تاريخي، أو كما أنّ الشخصية لا تنمو وتتطوّر إلا ضمن الشروط أو في الحقل، فكذلك الفلسفة لا تكونُ ذاتَها وتتعرَّف إلى نفسها إنْ لم تؤخَذ وتُفهم في حقلٍ تشترك فيه مع عِلم الاجتماع وعِلم النفس، الإناسة والتاريخ، وسائر العلوم: الإنساني منها؛ أو الطبيعي (را: العِلم والفلسفة ـ التمايز والتعاون). ولا غَرو، فالميتافيزيقا تحتاج إلى حقلٍ كي تتوضّح ويُعاد توضيحُها؛ كما تحتاج إلى النّماء في الشروط الموضوعية والمهاد التاريخي كي لا تَبقى أفهوماتٍ مجرَّدةً، أو خاليةً من المضمون والمعنى، ومُعاديةً للعياني والتاريخي والاجتماعي، ومنجرحةَ الوجهِ العملي (را: الفلسفة العملية، العقل العملي والعقل النظري، البُعد التاريخي للوعي الفلسفي أو للإنسان).

ويرتبط بالرؤية التاريخية والمرجَعيات ـ وبالأُطُر والإمكانات والشروطِ المكوِّنةِ والمغذِّية ـ للأفهومات المتيافيزيقية والمجرّدات و«المَحْض»، ولِلجواهر والماهيات، بُعدٌ معياري من أبعاد الفلسفة. فالعقل النظري، ومثلما مَرَّ، يَعْني بُعداً عملياً؛ ومع هذَيْن القسمَيْن أو الوجهَيْن للفلسفة، أو للفعل وللقول، يوجَد أيضاً القسم أو الوجه القيمي الذي هو التفكير في معايير السلوك أو في قيم الخير والفَنِّ والسعادةِ والجمال. في عبارةٍ أخرى، إنّ العقل الفلسفي لا يكون نظرياً وعملياً فقط؛ فهو أيضاً عقل قيمي. وقد يكون من الأوضح القول هنا إنّ العقل العملي هو عينه ذلك العقل القيمي الذي ينتقِد ويُحاكِم في مجالات المجتمع والسياسةِ، القيمِ والأخلاق.

وفي جميع الأحوال، يبقى العقل مفسَّراً بمثابة أداةٍ أو تفكيرٍ في التفكير وبواسطة التفكير. هنا تنقسم النّماطة للتيارات أو للعقول المتحاوِرةِ، إلى:

أ/ تيار أو نظرٌ يجعل العقل بمثابة قدرةٍ أو أجهزةٍ لا تَخضع لمصلحةٍ شخصية أو لدولة، لمجتمعٍ أو وطن، لمالٍ أو لمنفعة، لتقاليد أو لأعراق، لسلطةٍ ما ماديةٍ أو معنوية. ذاك أنّه لا سلطة عليه، ولا شيء أكبر منه؛ فهو صاحب كل سلطة، والأكبر، والأكثر استقلالاً وقدرةً على الإنتاج والمحاكمة والتقييم، أو على التحليل والتفسير، أو على التأويل والتنظيم، أو على النقد والتحريرِ وتحيين المعايير.

ب/ بيد أنّ هناك تياراً آخر يرفض أَسْطَرةَ العقل وبَطْلَنته، قَدْسَنته وعَصْمَنَته. هنا

تُفضَح وتُنتقد أَلْهَنة العقل، ولَهْوَتَتُه؛ إذْ أنّ العقل نفسه لا يوجَد مَحضاً، أولا يكون أبداً ضمن المواقف المبالِغة الشاطحة. ومِن اللا سويّ وغير الدقيق، أيضاً وأيضاً، أن يُرفَض اعتبار العقل أَيْسَة أو جوهراً، مطْلَقاً أو ماهية، ثابتاً أو بنيةً مسبقة جاهزة.

ت/ إذا ضَمَمْنا مقولات «العقل العَدَماني»، في أجموعةٍ واحدةٍ، فقد نستطيع تحويلَ تلك المقولات الهدميةِ النزعةِ إلى ما يشبه التيار داخل ساحة «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة». وبذلك نَستوعِبُ بل ونُثمِّر، السُّخطَ والمناهضةَ والرّفْضانيةَ، تثميراً يُعزِّز تلك المدرسة. فما من «عقلٍ صِفْراني أو لَيْساني»، في الفلسفة والواقع أو في القيم، إلاّ وهو قابل لأن يوظَّف لمصلحة وتوضيح دور العقلِ أو التيارِ الذي يَعمل ويَغرس ويُحاكِم، ينتقِد ويحاوِر ويعتمد العقلانيةَ والشورانية لمصلحة الأمة ولمنفعة الإنسان وتطور الفعل السياسي والمَدَني (را: عِلم مقاصد الشريعة المحْدَث). سَنَرى فِكْراتِ التيارِ الساخِط، أو انفعالاته السوداوية؛ كأنّها ردودٌ سلبيةٌ متناثرة أكثر مما هي أفهومات أو تحليلات؛ ولا ترقى إلى مستوى «المذهب» المتماسك أو النظر المُمَنهَج والحرّ. . . (را: فلسفة ما بَعد الحداثة، الفلسفة العَدَمية المطلقَة).

ث/ لعلّ أشدّ ما تجاوزناه، في هذا الرِّهان وفي غيره من حلقات مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، هو تيار التحرك بمبدأ يَعُدّ الفلسفة عند العربي إصلاحاً أو تحديثاً، توفيقانية هشةً أو تلفيقانية عطوبةً أو منهجيةً انتقائية، أفكاراً حالمةً أو غنائياتٍ وحِكمةً متنافرة ويوطوبِيّات. ذاك خطابٌ فاشل مُفشِّل، تنجيسي تَبْخيسي وغير دقيق. لقد تجاوزنا، وكما سنرى في الفصول التالية، الخطاب النّقاشي السِّجاليّ. فالخطابُ الفلسفي يكون تأسيسياً أكثر مما قد يكون ردوداً أو تحريضات، استحثاثاً أو موارِباً، تخفيفاً لقلقٍ أو متنوجَ أيديولوجيا ضاغطة؛ القول الفلسفي يكون بادئاً، أو إعادةَ أشكلةٍ، إعادةَ طرحٍ، أو تَعْضيةٍ، أو إدراكٍ، أو بَنْيَنة.

تيارُنا الراهن هو، إذَن، تفسير معنى ومجالِ أو مقصودِ مقولةِ التجديد الفلسفي، في الخطاب العربي وفي الدار العالمية أو في ذمة الإنسانية، بأنّه ليس «خَلْقاً من عَدَم». فالتطور في الفلسفة، مِثلما مَرّ، يكون إعادةَ تعضيةٍ للحقل الفلسفي، أو إعادة أشكلةٍ للمعضلة، أو إعادة بَنْيَنة. إنّ إسهام المدرسة العربية جاء على شكل إعادة تنظيم

(تشكيل، إدراك) للأسئلة التي يطرحها تاريخُ الفلسفة العربِسْلامية، وتاريخُ الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل؛ ولاسيما تلك الأسئلة التي يَسْتثيرها الوجودُ والعقلُ والقيم الإنسانيةُ في الوطن والتَّحناوية وعند الإنسان. فلذلك، لا تحارِبُ المدرسةُ الفلسفية العربية المذاهبَ السَّلَفانية، والنظريات في الفكر الديني؛ فلا مجال هنا للكلام عن تَناقضٍ هناك أو صراع، عن تقاتُلٍ معها أو مجافاة. فالفلسفي اهتمامٌ بفاعلية الإنسان، وثقةٌ بالعقل والإنساني والكينوني. والفلسفي، من الجانب الآخر التقويضي، فضحٌ لما هو ـ في الشخصية والفعل السياسي والمجتمع ـ مضادٌّ للإنساني أو لما هو غير إنساني ولا إنساني. وبكلامٍ آخر، الفلسفي، في جانبه الإيجابي أو اهتمامِهِ التأسيسي، يصوغ ويُنقِّح باستمرارٍ الفَهمَ الأخلاقي والوجودَ المنغرسَ للإنسان والأمم والمعايير، للتاريخ والمعنى والعدالة، للعمل والوعي والسلوك. فبحسبْ مدرستنا، إنّ مفهوم العقل والوجود والقيمة قد تغيَّر أو انزاح نحو الوضوح والشفافية؛ وذلك عند الفرد والمجتمع والدولة، وفي الفكر والعلائقية والمسكونية.

10 ـ بين الفلسفي، والفكري الديني المنفتِح، في التيارَيْن العربي والإسلامي، راهناً، قطْعُوَصْليةٍ تفاعلية. كلاهما قد شدَّد وما يزال يُلحِف، بدواميةٍ ومواظبةٍ متناقحتَيْن، على إرفاع المستوى الحضاري الإنساني للوعي والسلوك، للمواطن والخيرِ والوطن، للإنسان والعقل والحقل، للعلائقية والزمان والمؤسَّسة، للقانون والمدنياتِ والدولة الراعية، للتاريخي والاجتماعي والنفسي (الروحاني) في الأنا والنَّحنُ والدار العالمية... إنّ التيار الإسلامي، داخل مدرستنا الفلسفية العربية، يتمتّع بحق المواطنية وبحرية التعبير الذاتي. لا نُعاديه؛ إنّنا نحاوِره، نتفاعل ونتغاذى معه.

يكون الفلسفي، والفكر الديني الحضاري الإنسانيُّ المَشرَبِ أو الواقعاني والشمولاني، إعادةً للتعامل والتّصوّرِ أو للتنوير والمَوْقَعة والنّماطة في مجال وجود الإنسان المنغرس في تاريخٍ ومجتمعٍ وأمام الطبيعة والمطلق. لكأنّنا، هنا، في التيار الإسلامي وفي المدرسة الفلسفية العربية، حيال خطابٍ في الصحة النفسية الاجتماعية المتيافيزيقية للإنسان والناس والتواصلية؛ فذاك خطابٌ يتأسس على القابلية النسبية التاريخية عند البشري والبشر على التطهّر وصيانة الذات، الانبعاثِ والتجدّد، الخصوبةِ والوفرة، التغييرِ والوقاية والاستباق، النّضجِ والتحقق، التوكيدِ الذاتي وإشباع الحاجات

الحضارية والدوافع إلى الإنجاز، والشعورِ بالرضى وبالاحتماء والاطمئنان إلى حقله ومسكونيته وفي الدار العالمية للعدالة والحرية واللقمة. وإذَنْ، لا تعادي الفلسفة، وهي علمانية وخاصة بالإنسانية والعقل، تياراتٍ روحانيةً قد تبدو شمولانيةَ النَّظَرِ والتفكيرِ في معضلات الوجود والمعرفة والخير، أو في مجال الحقيقة ومعنى المجتمع والسياسة والفعل. لا تستعلي الفلسفةُ على تلك التيارات، ولا تُظهِر عجرفةً، أو رغبةً بعزل الذات، وبالنأي والاستبعاد للمثالي والروحاني، الديني واللاهوتي الحداثوي. إنّ للفلسفة معنًى خاصاً ومجالها، عقلها وأسئلتها، تقديرها لذاتها واحترامها لمخالفيها. . .

ولا غرو، فالمدرسة العربية الفلسفية تتأسس على مبدأ أول هو أنّ الفلسفة قطاعٌ في الفكر والتاريخ والعالَم فاعلٌ وفاتقُ الرقي؛ وحَمّالُ الحداثة، وخطابُ التنويرانيةِ والرّاهناوية الشاملة المستدامة؛ ووعاءٌ أو أداةٌ للتثوير الهادفِ لتحرير المجتمع والسياسةِ والشخصية والنَّحناوية. أما المبدأ الثاني المؤسِّس المنتِج، المُحاكِمُ والناقِد، فهو أنّ هذا الإقرار بالمكانة والفاعليةِ للفلسفة ليس معناه أنّها قد تَمتعِض أو تَنفر، تُجافي وتَطمُر أو تُغفِل تيارَ **الفكر الديني المحْدَث**، أي المرِن والشمولاني، الإنسانوي وغير الخاضع للسياسة والأيديولوجيا ومسبقاتٍ كثيرةٍ غير ضرورية، ولمنطقٍ أُحادي أو لانقفال ورفضٍ لأنوار العِلم الدقيق والإنسانيات المختلفةِ المتضافرة. وسنرى، أدناه، تدقيقاً آخر في الخطاب الفلسفي الإسلامي المنبعِ والمقصد.

11 ـ وقد يقف هذا **الخطاب الإسلامي التنويراني**، عندنا أو في بعض الأمم الإسلامية الأخرى، بمثابة قرينٍ مُساوٍ أو مُحاوِرٍ إسهامي فعالٍ للفلسفة، للمدرسة الفلسفية العربية الراهنة، وللدار العالمية الراهنة في الفلسفة والإنسان ومستقبل البشرية. في المدرسة العربية، إذَن، إنّنا مُحاوِرون ومنتصِرونَ لذلك الخطابِ الإسلامي الراهن والمستقبليِّ **في تنمية الشخصية والمجتمع والجنس البشري**؛ وللخطاب في التربية، والما يَجب، والما كان؛ أو في العقل والمعرفة والعِلم وأَنْسَنة العلوم، وفي المستقبل والتواصل البَيْني الإسلامي والعالَمْثالثي والكوني وما بين الأوطان أو الأمم أو الثقافات (را: أدناه، فلسفة الدين؛ عِلم الأديان المقارِن؛ البُعد الكوني في الاسلام). . .

12 ـ الهَمّ الفلسفي المستقبلي، عندنا، يتضافر بازديادٍ وتغاذٍ مع الخطاب العلمي المستقبلي، ومع القيم الاجتماعية والعلائقيةِ الأُفقيةِ الحرة التي تُعمّق فعالية الخطاب الفلسفي ومِنعته في تعزيز الإنسانِ ومستقبل الإنسانية وفهم الوجود، وفي تعلّم طرائق جديدة في التفكير والعيش والتواصل، في التكيّف والصحة النفسية والتقييم، وفي الوعي بالتمايز والتعاون أو في الأصالية والانفصالية بين خطاب الدين المُفلسَف وخطاب الفلسفة العلماني و«المحض» والمنزَّه ووالدِ نفسه.

وفي جميع الأحوال، تُحقّق المدرسةُ العربيةُ الراهنة مكانةً أو موقعاً، وتجربةً كونيةَ الأبعاد، أو شخصيةً إسهاميةً، للفيلسوف العربي، والإسلامي، ولغيرهما. وليس ذلك إلاّ لأنّها تلوِّن تعميقاته وتحليلاته لمجال الفلسفة في دارها الحاضرة/ المستقبلية... إنّ لمدرستنا فعاليةً داخل النّماطةِ ثم المواقِعِيّة للفلسفة الإنسانية المؤنسِنة، العالمية والديمقراطية، العملية والمتأسسة على التنوّع والتعدّد، على الاختلاف والحرية والنقد الحضاري المتعدِّد الشّمّال، على التكامل والتغاذي بين البحثِ في الحقيقة (أو «المحض» أو المجرَّد) والبحثِ في الخير وفي الجَمالي.

الفصل الثاني

توتّراتٌ في فَهْم الطبيعةِ والوظيفةِ للفلسفة
بِحسْبِ
مدرستها العربية الراهنة

(الفجَوَاتُ في الصَّلابة والصّوابية كما في الصّيانة والاستمرارية)

القسم الأول

1 ـ التعريفاتُ نُمأزِقها كي نُعيد مُحاورتَها وتَثميرها.

إعادةُ التفسير والفهمِ لتسهيل التغيير والتأويل.

التوتير المقصودُ منهَجٌ، وخطةُ تطويرِ ميدانٍ نحو الأعَمّ والأشمَل:

إنّ الحوار، وليس الإقصاء أو الإلغاء أو الطّمْرُ في الأغوار، هو الحرية والديمُقراطية والتعاون. إنّه منطلَقُ التغييرِ والارتقاء والتقدّم. إنّه إعادةُ صقلِ التعريفاتِ أو إعادةُ محاورةِ الأسئلةِ الفلسفية؛ وهو نقدُ التعريفِ، أو الفكرِ، ثم نقدُ نقدِه بممارسة اللاءانيّةِ أو النَّفْياوية والأحكامِ السَّلْبانية. ويَصْدق كل ذلك، أيضاً، على صعيد تاريخ الأفكار، وتاريخ الفلسفة، وتاريخ تاريخ الفلسفة؛ كما يصدق، أيضاً وأيضاً، في مجال نقد السلطة، ونقد المجتمع، ونقدِ منطقِ الهوية والتطابق، ونقدِ كلّ ميدانٍ من ميادين النظر والمعرفة والوجودِكما المُحاكَمةِ ثم التعبير والتحرير.

إنّ ميدان التعريفات، للفلسفة والمعنى والفكرِ كما للعِلم والحقيقةِ والتاريخ، إمكاناتٌ مفتوحةٌ غنيةٌ للحوار أو للانطلاق، للتغذّي والتفكّر، للتحليل والإبداع، للإسهام والتجديد؛ أي لإعادة التعضية، لإعادة التشكّل والأَشْكَلة، التدقيقِ والتفسيرِ كما التغيير، التسميةِ كما المَعْنَية.

ذاك ميدانٌ، ميدان التعريفات، ليس غرضُه إعادةَ الإنتاجِ المكرور، المثْبتةِ

صِحّته، الجاهز؛ إنه مَتاحة، مَسْنَحة، فرصةٌ مناسبة، مكانٌ ملائم. ففي ذلك الميدان يكون النجاح ابتعاداً عن الغرق في أخاديد التاريخ، وعن مُسْبقات المدارس الجاهزة الموروثة، وعن منطق التطابق والتماهي، وأوهامٍ عندنا يغذّيها حَسَد «الغربي» والرغبة اللاواعية بالذوبان فيه، أو كُرهُه وتسفيله وتضئيله.

2 ـ رفضُ التعريف المهيمِن.

السكوتُ عن التعدّد والتنوّعِ إفقارٌ وتضييق:

لا تُشدِّد المدرسةُ العربيةُ الراهنةُ على تقديم تعريفٍ «جامعٍ مانع» للفلسفة: ذاك أنّها تَتَنكّر للتعريف إنْ كان ماهوياً أو خالداً؛ قَطْعياً أو نهائياً؛ مستبِدّاً يحتكِر الحقيقةَ ويُقصي؛ يُلمِّع وينبُذ، يَطرد ويتنرجَس، يُقَدْسِن ويُدَنْسِن (را: أوالية الانشطار).

التعريفُ إنْ رام أنْ يكون شاملاً أَجْمعياً نهائياً يَهبُط في الوثوقي والأحادي، ويخرج عن نطاق النّسبي والتاريخي؛ أي عن الإشكالي والانفتاح، وعن المرونةِ والتجديدِ الذاتي المتناقِحِ المتغاذي مع ثورات العِلم، ومع الراهناوي[1] في كل مجالٍ وطريقة وهدفٍ (غَرَض).

لكأنّ مدرستنا الراهنة طَهّرت الفلسفة من عقدة حسد الألوهية، أو صَفّت الرغبة الميغالومانية والتُفاجية باجتياف النبوة؛ فتلك التصفية للعُقَد «الطِّفلية» أفضتْ إلى تجاوز النزعة إلى اعتبار الفلسفة جبروتيةَ المهارات والطاقات، كُلّيةَ الحضورِ والمعرفة والكفايات... وفي كلامٍ أخْصَر أو أقْصَر، ليست الفلسفةُ، في مدرستها العربية الراهنة، وعَظْانية؛ وليستَ هي «حكمة خالدة أبدية». وأظُنّ ـ مؤيِّداً لتيارٍ دافقٍ ـ أنّها ليست لأبُدية، ولا هي عاملٌ حاسم في التكييفانية أو في الإنهاض «العظيمِ» للإنسان والإنسانية، للوطن والحقلِ المستقبليّ التوجّهِ والعلوم والتكنولوجيات.

---

(1) الراهناوية: الفلسفةُ أو النزعة المُمَنهَجة النظاميةُ [النسقية] التي تُزمِّن الراهن وتُحيِّنه، تَستبدنه وتُحاوِره تَغيُّواً للبقاء على وعي نقدي بالمستجِدّ والأحداث بغيةَ الامتصاصِ والتعلّم ثم التجاوز والتخطي الإسهامي (را: روح الحضارة الراهنة، روح ما بعد الراهن؛ قا: المستقبلانية).

3 ـ البُعد التساؤلي. الإشكالي وفلسفة الأشْكَلَة.

السؤال والمُساءَلة. الإقلاق أو الاستثارةُ والتوتير منهجٌ وفلسفة.
مِن النقد الفلسفي إلى النقدانية (فلسفةِ النقد، جَعْلِ النقدِ فلسفة) الاستيعابية:

من خصائص الفلسفة العربية الراهنة أنّها **تتجاوز التوصيفي** كما التقريري، المِنبري والإنشائي؛ وتَستوعِب ما يجري أيضاً في مجال **اللاهوتي والمُلَهْوَت**، الأسطوري والبَطَلي، البلاغي (الخطابي، البياني، البديعي) والعَدَمِيّ، الوثوقي والعِلموي، المختلِفِ (الاختلافيّ) والمتنوِّع...

فالفلسفي هو، بناءً على ذلك المقتضى، يتساءل. **إنّه يطْرح الأسئلة على المسلَّمات والمصادرات**، على اليقيني والماهوي، على الأمثلي والمستعلي، المقدَّسات والمطْلَقات. والفلسفي يَسْتقرئ بعينٍ حذِرةٍ متسائلةٍ، ناقدةٍ ومُخلخِلة، تاريخيةٍ ونسبية، غير واحديةٍ وغير شِعْرية، **غير أنانيةٍ وغير متمركِزةٍ على أمةٍ أو عِرقٍ، دينٍ أو لغةٍ، طبقةٍ أو قارة** (قا: اللاءانية، النَّفْياوية، الهتكانية، اللَّيْسانية، العَدَمانية)...

تُحيِّن الفلسفةُ العربية الراهنةُ نظراً متماسكاً مُمنهَجاً في الأشكلة؛ وتَتَحيَّن في النقد «الفلسفي» أو الحضاري، وفي المحاكمة والتقييم. ويَصدقُ القول **إنّ النقدانية هذه نسقٌ في النقد؛ وفلسفةُ الأشكلةِ** نظرانيةٌ لها مناهجها الفلسفية والرؤية الكُلّيّة، والمصطلحاتُ والهموم، أو البنيةُ والأجهزةُ الضروريةُ لقيام مذهبٍ فلسفي أو نسَقٍ [نظام] فلسفي. **إنّ الإشكالي** يَستدعي ويستلزم استعمال النقدِ والمُساءلةِ والعقل، التحليلِ والتفكيكِ والقراءة التاريخية كما الطُباقيةِ الترازحية. **الفلسفة تشكيك، ومصارعةُ الآسِن والزَّيْف، التماهي والثنائي، التطابقي والدوغمائي**...

3 ـ الفلسفةُ ديمقراطيةٌ ورهانٌ وحوار، آمالٌ وحريةٌ ووَعْد.

عمليةٌ وغير نخبوية، نافعةٌ وتطبيقية. وضرورةٌ أو لا بُدّية هي بحسب التيار المغلِّبِ للعقل العملي.
هي منهجٌ وأيديولوجيا عقلانيةٌ واستراتيجيا تحريرٍ للإنسان والجماعةِ، للفكر والثقافة، للعمل والمجتمع:

بقدر ما نقترب من قراءة الفلسفةِ بمثابة خطابٍ حواريّ وديمقراطي، ذي فعاليةٍ ومَردودية، نبتعِد عن اعتبار الفلسفة هراءً ولَغوانية، عدِيمةَ الطائل والجدوى أو القيمةِ والتأثير. وهي إذْ تقيم الحوار بين الأمم أو الأيديولوجيات، بين السياسيات أو بين المذاهب، تصير حواراً بين الإنساني وغير الإنساني كما بين اللاعقل والعقل؛ ومن ثم تغدو الفلسفة بحثاً في الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وفي الحرية، في الخير للفرد والعَمَل، وللتواصلية والمجتمع، وفي أَنْسَنة العِلم ومساراتِ العقل والتكنولوجيا والحياة.

ليست الفلسفةُ تَرفاً. وليست جوفاء، فارغة المضمون، غُثاء، قائمةً خارج الزمكانية، قادمة من خارج المجتمع أو مِمّا هو **فوق الجماعة والتاريخِ والنَّخناوية**. **إنّها صِنوُ الحرية، ونقْدُ الميتافيزيقا**، ومُساءلة العِلم، والبحثُ في الأَخلاقِ والمناقبياتِ وعِلم السعادة. والفلسفةُ هي ضرورةُ الآدابية الفاضلة والمقاصد النبيلة السامية، ومحاكَمةُ العولمةِ، **ورفْضُ الأمركةِ للفكر والصورة واللقمة، للمنطق والمستقبل والمعنى**، للوجود والقِيَمَ والذات، للوعي والتاريخ والحرية... والفلسفة هي هي التنوّع في الأفكار، ومجافاة المذاهب المتسلِّطة، ومعاداة المركزانية والأساطير أو القسريات الفكرية عند بعض الأمم والفلسفات.

4 ـ الفلسفة والدّين في المدرسة العربية الراهنة.

انفصال واتصال ضمن كَرْفَرَةٍ أو ذهابيابيةٍ تفاعلية وتَناقُحية.

فلسفةُ الدين أو فلسفة الروح، عِلمُ الأديان المقارَنة، عِلم الإناسة.

التمايزُ والتناضح في الوظيفة والمعنى، المنهجِ والمجال، الحقيقةِ والقيمة، المنطلَقِ والغاية:

لا تلبث المدرسةُ العربيةُ عند الثنائيةِ القديمةِ التي تقول إمّا الدين وإمّا الفلسفة. فهذا التقسيم المانوي حادّ، قاطع، حاسم، أحادي، قَطْعي وبتّار...؛ من هنا تَتدفّق مثالبه، وبالتالي انجراحاته، ونقصُ قدراته على صيانة ذاته أي على الاستمرار والصمود. فلا مِنعة في تلك الإمّاوإمّاوية. ولا حقائق في تلك الإزدواجية أو المَحْرَجة، في ذلك المنطق الإثنَيْنيّ القائمِ على إقصاء الآخر وعبادة الذات.

لقد ترسّخَ النّظر النقداني الذي يَفْصل بين القطاعَيْن المتمايزَيْن، لكن المتغاذِيَيْن. ننتفع من التمييز ثم التفريق بينهما؛ لكننا لا نذهب إلى حيث لا نرى إلا الصراعي والفجوات، الأزمة والقطيعة، الانفصال والتنابذ، الإمّاوإمّاوِيَّة واللاذهابيابية والعَدائية. إنّنا نُعمِّق تبادلَ الخدمات بين الميدانَيْن؛ بين الرغبةِ بأنْسَنة الإنسان أو بتعميق قيمته ومعناه والرغبة برعاية انتماءاته الروحية... فالوعي الفلسفي مستقِلٌّ منفصلٌ عن الوعي الديني؛ لكنَّ الوَعْيَيْن يَبْقيان في تباينٍ وتشابك، أو في «قَطْعَوَصلية» متوتِّرة، وفي تَواضحٍ وتناضحٍ، في تغاذٍ وتساكنٍ وتَناضُح.

لا غرو، إنّ الإسلام، بمعناه الراهنِ المرنِ العالميني أو المرغوبِ والمثالي، **يقْصد خير الإنسان والإنسانية**؛ ويتوجّه إلى شتى أبعاد الإنسان المنغرس في مجتمع وتاريخٍ ونَحْناوية، ويطرح حلولاً للمستقبل والتواصلية بين الأممِ والدار العالميةِ للفكر والقوة، وللدين والعِلم...

ولا مبالغة أو تَعسُّفاً في القول إنّ ذلك التعريف عينَه يَصلح لأن يكون أحَدَ التعريفات للفلسفة بالذات. ولا اعتباطية أو قسريّة، أو اصطناعيةً ومسبقاتٍ، في الاستنتاج أنّنا، في المدرسة الفلسفية العربية، لا نَودّ أو لا نحاول ردَّ أحدهما إلى الآخر، أوإقامة تفاضلٍ بينهما. فلا ضرورة، ولا تفكيراً فلسفياً أو قانوناً علمياً، بل ولا أخلاقيةَ أيضاً، في إقامة تَمَرتُبٍ، أو تسلسلٍ هَرَمي قيمي بينهما. ومن البَخْس، وغير الدقيق، اختزالُ الفلسفة العربية الإسلامية، كما فلسفةِ ديكارت نفسِها أو فلسفة هيغِل (أو: ريكور، التومائية المحْدَثة...)، إلى إشكالية الدينِ مع الفلسفة، أو إلى إشكاليةٍ دينية، أو إلى لاهوتٍ فلسفي «نقدي»...

سنرى، في الفصول التالية، أنّ الفلسفة منفتِحةٌ متحاوِرة، أو قارئةٌ متناضحة، تجاه: فلسفة الروح، فلسفة الدين، الإناسة، علم الأديان المقارَن، وحتى علم الكلام أو علم اللاهوت المقارن... (را: أدناه، تيار الفلسفةِ الإسلامية الرؤيةِ داخل المدرسة الفلسفيةِ العربية الراهنة).

5 ـ النظرانية أو نشاطُ الوعي النقدي المتعمِّق والتساؤلِ المُمنهَج المستدام.

الدهشة انفعال لا يستولِد الفلسفة ويوقِع في اللاعقلاني والجزئي والبَدْئي:

الفلسفة، إنْ من حيث هي بحثٌ عن الحقيقة وفي العِلم، أمْ مِن حيث هي نظرٌ في الخير وتحقيق الفضائل، لا تتفسَّر بعامل الاندهاش أو الحيرة أو الفضول؛ أي بعاملٍ نفسي هو انفعال، واستجابةٌ عفوية بسيطة وآليةٌ على التعجّب أو الحيرة والتساؤل حيال: الوجودِ والإنسان، المجهولِ والمُرعِب، ألغازِ الحياة ومآسيها، البدايات والنهايات، النفس والألوهية، الجسد والروح، الطبيعة والمادة، التاريخِ والمستقبل، الحياةِ والموت، الفعلِ والفكر، العِللِ الأولى والماهِيات، اللغةِ والعقل، المعنى والخلود. . .

لا يمكن المرور من العامل النفسي إلى النظرية في الإنسان والمصير، أو إلى رؤيةٍ شمولية النزعةِ في الكون وظواهره. فالنظري الفلسفيُّ ليس استجابةً آليةً، ولا هو شعور أو عاطفة. والنظري لا يكون محكوماً بالمباشر، والخطّي، وردّ الفعل، والفعلِ المنعكِس، والغزيرةِ كما النزوة. والدهشةُ أمام لُغز الوجودِ ليست هي التأمّلَ الفلسفي الذي هو نظرٌ عقلاني هو الأعمّي والأشملي في مجال قوانين تفسير الوجود، وفهمه، وتغييره. ولا يتفسَّر بالاندهاش تعريفُ الفلسفةُ بأنّها «عِلم المبادىء الأولى»، أو علم العِلل الأولى؛ أو بأنّها الحريةُ كما الديمقراطية، النظرُ في الحكمة والصيرورة أو البحثُ في الخير والجمال والقيمة. . . (را: تعريفات الفلسفة؛ أدناه).

ليست الدهشةُ عاملاً مفسِّراً هو حاسم، أو كافٍ ونافٍ، في نشوء الفلسفة؛ ولاسيما في تطوّرها وتنوّعها، رُسُوِّها وأسئلتها، منطقها و«فلسفتها» وأجهزتها. فهذا، في نهاية الأمر، تفسير سطحي، أحادي ونرجسي؛ لأنّ الفلسفة منتوجٌ تاريخي، ونشاطٌ عقلاني شمولاني، واقعاني وتكييفاني. إنّها النظر، بواسطة العقل، في مجال العقل، ومن أجل العقل؛ وفي الفِعل، ومن أجل الفعل (را: التراجع عن نظرية ردّ الفلسفي إلى عِلم النفس والتحليلِ النفسي للخطاب)؛ وفي القول؛ وفي السعادة والخير؛ وفي الفنّ والشّرّ.

6 ــ محاورةُ التعريفات التقليصية.

لا تُردّ الفلسفةُ إلى عِلم النفس أو عِلم الاجتماع أو الإناسة.

الفلسفةُ تتويجٌ وقائدةٌ للعلوم الإنسانية (أو الاجتماعية، الاجتماعيات).

الفلسفةُ لجْمٌ أخلاقي أو مِرصادٌ مَناقبي لعلوم الطبيعة:

كما أننا رفضنا أعلاه إعادة الفلسفة، والفكر بعامة، إلى حالةٍ نفسيةٍ أو انعكاس وردّ فعلٍ عفوي حيال المُلغِزِ والمعجِز والمثير للقلق؛ فكذلك نرفض اعتبار علم النفس قادراً على اختزال الفلسفة وامتصاصها، أو على استيعابها والحلول محلها، أو على تفسيرها وفهم تضاريسها وأسئلتها وحواراتها.

يُلفظ الحكم عينُه في صدد عِلمِ الاجتماع. فليس هذا الطامحُ إلى ابتلاع الفلسفةِ قاهراً؛ ولا هو يستطيع اجتيافها وافتراسها وتقديم نفسه كبديلٍ، أو مُعوِّضٍ عنها. نحتاج إلى الإناسة، والتاريخ، والتحليل النفسي، والألسنية، والثقافة...؛ وإلى علوم الطبيعةِ أيضاً، لتغذية الفلسفة وتطويرهاوتوسيع آفاقها وتعزيز ميادينها وقدراتها. والرّاسخُ هو أنّه ليس بالمقدور تحجيمها، ومن ثم إحالتها إلى هذا أو ذاك من تلك العلوم (البيولوجيا، الاقتصاد...). وقد سبق أن عيّنّا العلائقيةَ الواجب قيامها بين كل من تلك العلوم مع الفلسفة؛ ثم بين تلك العلوم برمّتها والفلسفة. فالعلائقية هنا علاقة عناصر مكوِّنةٍ مع، ثم ضمن، البنيةِ العامة؛ أو مع القمة والغايةِ الأسنى.

7 ـ الفلسفة تتفاعل ولا تُقلِّص، تُحاوِر ولا تَستعلي.

الفلسفة والعلم. علائقيةٌ تبادليةٌ وغير استبدادية، أُفقيةٌ وتناضُحية.

الفلسفة ليست فلسفة العِلم، ولا هي الوضعانية أو العِلمويّةِ:

تَقرأ الفلسفةُ الأسطورة؛ والأدبَ، والشِّعْر؛ لكنّ الفلسفة لا تُعاد إلى أيٍّ من هذه الميادين؛ ولا تُرَدّ إليها مُجتمِعةً، أو برمَّتها. تَستخرج الفلسفةُ غذاءً من العلوم الإجتماعية، وتُعطي الفلسفةُ تلك العلوم رؤيةً أجْمعية، وتوجّهاتٍ مقصودُها الإنسانُ والإنساني ووحدةُ الأبعاد... غير أنّ الفلسفة تَستخرج غذاءً أبقى وأمتن، لا بُدّياً ولا غنى عنه، من العِلم. تأخذ الفلسفةُ قوامَها أوأُسُسَها، منطقَها و«فلسفتَها»، من العِلم. لكأنّ العِلم وحده هو الذي يُجدِّد في طبيعة الفلسفة ومجراها؛ وكذلك في أسئلتها وموضوعاتها (را: المذهب الفيزيائي في الفلسفة؛ الفيزياءانية).

لكنَّ الفلسفة تَرْفض العِلموية. وإذْ أنّ الفلسفة ليست هي المعرفيائية فقط؛ فهي أيضاً لن تكون هي العِلمياء فقط (را: فلسفة العِلم؛ فلسفة العِلم والمعرفة، أو فلسفة العِلم ـ وضمنه المعرفة)... إنّ فلسفة العِلم ميدان فلسفي، أو قطاع؛ وليست هي كلّ الفلسفة. تفشل المذاهب التقليدية لأنّها أحادِيةٌ ومستبدة واختزالية.

لا نَتعلَّم الفلسفة تبعاً لطرائق التعلّم المعروفةِ في العلوم الدقيقة. فطرائق وحقائق هذه الأخيرة، المضبوطة أو علوم الطبيعة، ما تزال متميِّزة؛ لكنّها متداخِلةٌ، متعاونة أو متكاملة، مع الطرائق في علوم الإنسان؛ أي مع الإنسانيات بشتى ميادينها ومناهجها. الفلسفة فكر شمولاني عقلاني لا يُقطَّع؛ ولا يوزن أو يُقاس. ومن الكلام الدقيق، هنا، الكلام الذي يَنْظر في: التعلُّم المفرِط (الزائد)، التدريب والممارسة، انتقال أثر التدريب، إشعاعات التعلّم أو مفاعيله؛ ومن ثم الانتقال إلى مرحلة التحول من «التَّعلُّمية»إلى «المُعَلِّمِيّة»، ومن الاكتساب والامتصاص وإدراك المشكلات إلى الإنتاج الإسهامي وإعادةِ الإدراكِ، بل وإلى الإنجاز. إنّ الإنجاز، في ميدان الفلسفة، قد يعني تحقيق إعادةِ الإدراكِ للمشكلات والأسئلة، وإعادة التسمية، وإعطاء معنى راهنٍ أو تعضيةٍ جديدةٍ للمعطى المكتسَب أو المعهود (المعيوش، المنقول، «الوافِد»، الحاضر في الدار العالمية...).

8 ـ تعدّد التعريفات، كما الغايات، للفلسفة مُخْبِطٌ ثمّ قيمة؛ وعائقٌ ثمّ مُسانِد.

الصراعات فيما بين الفلاسفة ميزة. والنزاعات حول الفلسفة ميزة أخرى.

إمكانُ تلاقِي أهدافِ الفلسفةِ عند القاعِ والتاج. التسمياتُ المتنوّعة للفلسفة:

يوقِع في الميوعة، والارتباك، تَعدّدُ تعريفات الفلسفة. هذا، حتى وإنْ كانت الغايات المرفوعةُ على عاتق الفلسفة تتبادل الموقع كما النمط؛ فتَتواضَح وتَتَناضَح، تتغاذى وتتكامل. لا يتّفقُ الفلاسفة فيما بينهم؛ ولا التيارات الفلسفية تتوقف عن الاختلاف. وقد تكون تلك التعريفاتُ، أو الاختلافات، تعبيراتٍ عن جوانب مختلفةٍ من النشاط العقلاني نفسِه؛ وقد تكون الغاياتُ المتعدِّدةُ للفلسفة عبارةً عن تعيين قطاعات، أو عن اختلافٍ بين الميادين الفلسفية، أوعن مقولاتٍ وموضوعاتٍ (ثيماتٍ)، وإشكالياتٍ خفيفةٍ أو قضايا جزئية.

فالفلسفة تفكيرٌ نسقيٌّ نظامي في الكينونة الحيّةِ المغموسةِ في الاجتماعي والتاريخي،أو في معنى الإنسان، وكُنْهِ الوجود، وعِللِ الكون الأولى، وقوانين الصيرورة ومحدودية أو لا محدودية العقل، وعجزِ الإنسان وتناهيه أو عَظَمتِه ومركزيته في الحياة والتاريخ والمستقبل.

والفلسفة نَسْقَنَةٌ للتمثّلات الذهنية، والاستحضاراتِ الفكريةِ عن النضج العاطفي والتكيّفِ عند الإنسان في الطبيعة والوجودِ المُحَسّ العياني، وفي تَدبُّر الميتافيزيقا، وفي الوعي بالتاريخ والحرية ودورِ العقل والجماعة البشرية، وفي عالم الفعل وعالم القيم والانفعال.

والفلسفة، من حيث هي نظريةٌ كبيرةٌ عريضة أو فاخرة وشديدة الاتساع، تَتدبَّر الأفكار الأكبر والأوسع، والأسئلةَ الأعمّ والأشمل، الأبقى والمحيِّرة، المستجلِبةِ المستولِدة للتفكير في التفكير والحياة، النفسِ والخلودِ البشري، الطبيعةِ والمعرفة، القوانين وما هو كلّ أو عامّ، ثابتٌ أو عائد باستمرار، واجبٌ بَشَريٌ أو مأمول، ماهويٌّ أو أنثروبولوجي (إناسي).

نتيجةً، وسبباً، لذلك الدور العِملاقيِّ، المعطى للفلسفة، لم تَنجح هذه بَعدُ في تقديم إجابةٍ قَطْعيةٍ نهائية؛ أو حقيقةٍ ثابتةٍ قابلةٍ للتصديق والتجريب ولصياغة القوانين، وللتقطيع أو لمقاييس الوزن والطولِ وأدواتِ المختَبر. إلا أنّ الفلسفة، وتماماً بسبب ذلك الدور أو نتيجةً له، استطاعت تقديم خطابٍ في تحرير القيم والفضائل من التزييف، وفي هتك المُخاتِل والمؤسطِر والمُقدْسِن (را: الهتكانية)، وفي كشف الزّيف وتفكيكِ المطمورِ المتحكّم، والبالي المانعِ لتفعيل العقل وللتفكير الحُرّ والشمولاني. . . وإذْ تتخلّى الفلسفة، للعلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة، عن الحِراثة في ميادين صارت اليوم خاصةً بتلك العلوم وشديدة الالتصاق والتأثر بالمناهج الموضوعانية وغير التفكّرية أو غير التأمّلية، فإنّ الفلسفةَ باتت، في موقعها ونمطها، راهنيةُ المنحى والمقصد والمعنى. لقد صارت الفلسفة هي الراهناوية عينُها، أي الفكرُ الأعَمّ والمنهجُ الأوسع والحقيقةُ التي تُزمِّن في الثقافة والوجود كلَّ ما هو راهن أو المعنى الأحدث والأجَدّ، دائماً، للإنسان والحقيقة، للعقل والعِلم، للمعنى والحرية،

للذات والهوية، للأخلاق وقيم الجمالِ والحُبّ... (را: التسميات والسِّماتِ الكثيرة للانسان المعاصر، للعصر هذا، للمجتمع الراهن...؛ أدناه، الباب الأخير).

9 ـ تعريفات افتخارية طنّانة.

وَغْيَنة الزهواني والعجرفة قوةٌ أو إمكانٌ وشرطٌ للفلاح والصوابية:

الفلسفة، في وعيها الأروميّ،هي التشبّه بالله؛ واجتيافُ الإلهي والروحانيِّ الأسمى والفضيلةِ الكاملة؛ والنظرُ الدقيق الواسعُ في الخير والسعادة، وفي الواجب والحياة، وفي المعرفة والكونِ والقلقِ أمام المصير والمآل والمستقبل، وأمام التقلُّبِ والتبدُّل والفساد، أو أمام التأيُّسِ (الوجود) والتَّلَيُّس والصيرورة.

ونعود لالتقاط غاياتٍ أخرى تُعيَّن للفلسفة في توجّهاتها الراهنة، وفي المستقبلانية الفلسفية. إنَّ مدرستنا، وعلى نحوٍ توضيحي تكراري وبهدف الترسيخِ والصَّقْلِ والبَلْورة، تُشدِّد على أنّ الفلسفة لا تنفصل عن الحرية، أو هي اسمٌ آخر للحرية والعدالة ولعلم السياسة، للديمقراطية ولحقوق الوطن والمواطن والتواصلية، للإنسان في دارهِ العالمية وضمن تصوّرنا له على أنّه قيمةٌ في حدّ ذاته لا تعاد إلى غيرها، ولا تتفسَّر بالثروة والمكانة، بالوظيفة أو العِرقِ أو اللغةِ أو أي متغيّراتٍ ومعايير أخرى.

نَرفض المبالغة والهذائي؛ بيد أنّنا لا نَرفض للفلسفة دورها في النظر من أعلى، وعلى نحوٍ شمولاني وعقلاني، في الصراعي، والمتعدّد، والمختلف، وما قد يبدو ثابتاً، وما هو يَتَغيّر أي يَصير، وما هو عقل وغير عَقْل وضِدّ عَقْل. ونَحذَر النُّفاجي والوهمي، كما التخيّلي والميغالوماني، في تعريف الفلسفة؛ وفي توسيع ميادينها بعجرفةٍ و«حبُورٍ مَرَضي». ولا غَرو، فمن ميادين الفلسفة، كما سنرى، ميادين عملية تعيد إلى الواقع والحياة والمجتمع؛ من ذلك: ميدان نقد المجتمعِ والسياسة، ونقد العِلم، ونقد التاريخ والأيديولوجيات، ونقد حضارة المشهد الراهن، حضارة الرقم أو الصورة، الضوء أو الحاسوب، الاستنساخِ أو البيولوجيا، ما بعد الآلةِ (أو الحداثة، أو التجارة) القائمة.

تختلف الفلسفة عن التفكير الطفلي؛ ولا تكون فكراً اعتمادياً، استسلامياً أو انبهارياً، مباشراً أو استعارياً، تقليداً أو تكراراً، تقليدياً أو اتكالياً. وهي تختلف عن الفكر بسبب أنّها أكثر محصورية، أو لأنّها قطاعه الأرقى، أو قمته، وفكر الأفكار، وعِلم العلوم، ومنطق المعرفة، وقانون القوانين...؛ وحتى إنْ اعتبرنا الفكر هو الأرقى، فهي لن تتخلّى عن عجرفتها مع صعوبة دفاعٍ عن الوجود في الآن عينه.

ردُّ الفلسفةِ إلى الميتافيزيقا [الماورائيات] تقليص؛ وتَراجُعٌ عن المعنى الواسع الغنيّ للفلسفة؛ وتضييقٌ لمجالاتها، وللإشكاليات النظرية والعملية للفلسفة. فنحن سوف نرى، في فصولٍ لاحقة، أنّ الفلسفة تُنظِّر في السياسي، والأيديولوجيّ، والعقل، والمجتمع، والتاريخ، والمستقبل؛ وفي التمأزق والانجراحات والسوائية الناقصة... ولكأنّ الفلسفة خطابٌ في الصحة النفسية للتغير والتكيّفِ والإسهام، للمواطن والعدالة والتواصلية والدار العالمية؛ وهي خطابٌ في العولمة، وما بعد الحضارة وما بعد الآلة؛ وفي ما بعد الحاسوب، وما بعد الاقتصاد الراهن، وما بعد العصر الرّقمي وعصرِ الصورة.

10 ـ نقدُ الخطابات المثالية والاستعارية كما التعريفاتِ الراكدة والشعاراتية.

الفلسفة ، الأيديولوجيا القومية، التنمية، الصحة النفسية، التربية، السياسة.

الرخاوةُ والقِشْريّ واللفظانية وفاقدُ الحيوية والحياةِ والنَّسغ:

قد تُخلخِل الاختلافاتُ بين التعريفات الكثيرةِ للفلسفة ثقتنا بالفلسفة نفسِها؛ وليس فقط باللغة فيها والأعلام أو المجالات، بالمبدأ أو الأسس. فتلك التعريفات مجبولةٌ بالمثالي، متوقّدة باللفظاني، محكومةٌ بالرّخاوة والطراوة، والتعفّنِ والهَذْر، وحتى بالهلوسة والتنرجُس العُصابي الذي قد يستدعي تَدخّل المحلّل أو المعالج النفسي.

وقد تبدو الفلسفة، في تلك «الأثواب»، باهتةً وشاحبة... فميوعةُ المفردات الطنانةِ تُفضي إلى تمجيد الشعارات؛ وتجعل الفكر ضَحْلاً فضفاضاً، مجوَّفاً وغُثاء، هباءً ورغوة، قشوراً وجزافاً، «كليشيهاتٍ» ويابساً متأسّناً.

أ/ يتكافأ هذا التهويل الهستيري والتفخيم المَرَضي، لدور الفلسفة «المَهدوي» هذا، مع تضخم الكلام الفاقدِ الحيوية، المفصولِ عن الواقعي. ونقرأ، في قيعان نَرْجسةِ وظائف الفلسفة، مبالغاتٍ وإفراطاتٍ تَنمُّ عن هوسٍ، وفكرِ عُصابي، وأوالياتٍ دفاعية؛ كما نستكشِف استجلاباً قسرياً للتغطية، ولنسيانٍ رَيْثي للانجراح وللأوهام التي تولِّدها الرؤيةُ الأيديولوجية، والرغبةُ اللاواعيةُ بالارتفاع الحضاري، وبالموقع الإسهامي، والنمطِ المنتِج للعلوم، وللقدرةِ على صيانة الذات، أو على الاحتماء والاطمئنان والشعور بالرضى عن النَّحنُ والذات، عن الفعل والمعنى، عن العدالة والمستقبل والحرية.

ب/ من هنا، من تلك الاستعارات الجامدة والشعارات البالية المتملِّقة للخيال والرغبات المكبوتة، يتدفّق التيارُ المضادّ، تيارُ القائلين بأنّ الفلسفة هراء وغثاء، بلا معنى وبلا فحوى؛ وأنّ العلم أقدر منها على تحليل الظواهر (الاجتماعية، السياسية، الأخلاقية...)؛ وعلى تطوير المعرفة، والإنسانِ، والطبيعة... فالعِلم، بحسب هذا التيار القائل باللا فلسفة، واللا ضرورةِ أو اللا جدوى من الفلسفة، يُقطِّع ويَزِن ويصوغ حقائق وقوانين؛ في حين أنّ الفلسفة هشّة وقاصرة، محدودةُ المفاهيم والاهتمام، بلا منهج ولا أدواتٍ أو قدراتٍ على القياس والتجربة، وتكرار التجربة على يد مَن شاء وحين يشاء.

قلنا إنّه يمكن التقريب بين تعريفِ الفلسفة، وبخاصةٍ في ضلعها العملي المنظِّر في الخير أو في الفعل والأملِ والجمال والحُبّ، وتعريفِ الصحة النفسية أو التربويات، وتعريفِ السياسةِ أو التنمية... لماذا تتلاقى أغراض أو غاياتُ هذه الميادين كلّها؟ ليس فقط لأنها تهدف، جميعها، إلى دراسة الإنسان وتعزيز موقعه، وتفسير معناه؛ وذلك كلُّه داخل نطاق الشروط والتاريخ ثم الحقل والمستقبل... إنّ التلاقي، هنا، نابعٌ أيضاً من اللاواعي والرغبة الناقصة، من القسريّ والمكبوتِ والنقصان، من الطموحات المطمورة والمفصوحة، من المتخيَّل والرمزي، من أحلام اليقظة وشتى أواليات الدفاع عن الذات والمعنى، عن الانتماءات والتاريخ والأمل.

يشعر الإنسان بلذةٍ حين يورِد، أو يَسْمع، خطاباً في تحرير الإنسان والمجتمع والأفعولة السياسية. ويستعيد، على نحوٍ رَيْثيّ أو ناقصٍ وعابرٍ، توكيده الذاتي واستقراره النفسي حين الكلام عمّا يستطيع أنْ يحققه لنا علم النفس أو علم الاجتماع،

البيولوجيا أو التِّقانة، الشبكة العالمية أو الفلسفة... وذلك لأنّ ذاك الكلام يغطي نقصاناً فينا، ويُشبع رغبة، ويحرِّر مكبوتاً، ويُخرِج قلقاً ومطمورات، ويحقّق ـ وهمياً وتخيّلاً أو رمزياً واستعارياً ـ طموحاتٍ ومرغوباتٍ باحثةً عن التحقق والارتواء.

11 ـ ليست هراء، ولا هي جوفاء، أو صريعةُ العِلم وضحيةُ التقدّم والتِّقانة.

الفلسفة «حاجةٌ» حضارية، و«ثروةٌ» رمزية، و«قدرةٌ» أو إمكان، وناتج قومي.

خطابٌ في مجال التوكيدِ الذاتي، والاعتبارِ النَّحْناوي، والإنجازِ الحضاري عَبْر المحلي والأهليّ والـ«نا» الخصوصية:

صاغ العرب، والمسلمون بعامة، مذاهب فلسفيةً عديدةً؛ وحوَّلوا نظراً في الدين إلى نظرٍ فلسفي (را: فقه العلائقية بين الأمم، منطق الأصول، عِلم الكلام)؛ وترسَّخت في فكرهم، وحتى في ثقافتهم العامة، فلسفة الروح، ومذاهب أخلاقية، وفلسفة في التربية، وفلسفة في اللغة والتأويل والتاريخ، وفي التفسير والمجتمعِ والسياسةِ الفاضلة...

ولم تَمُت الفلسفة العربية الإسلامية، بل ولم تَخمُد؛ فهي استمرت حيّةً، متغيِّرة الثوب والاسم (را: الحكمة الإلهية، الحكمة، الحكمة العملية)، طيلة القرون التي تلت ابن خلدون واشتملت على عدّة أجنحة؛ ومنها الجناح الذي تَمثَّل بالتيار اليوناني العربي الأوروبي (را: الفلسفة في أوروبا حتى كانْط؛ ثم التأثير اللاواعي المستمر للفكر العربي الإسلامي في اللاوعي الثقافي والمخيال عند الأوروبي المعاصِر وفي قطاع الاستشراق).

لم تكن الفلسفة، في الحضارة العربية الإسلامية، هامشيةً أو قابعة؛ وهي، في تاريخها المعاصر ومدرستها الراهنة، ما تزال غير متعصّبة، عالمية المدى والأفق والغرض، كونية الأبعاد والموضوعات، مسكونية وكينونية، مَعنِيّةٌ جداً بالكليات والماهيات، بالعقل والخير، بالعدالة والحوار... وأسهمت تلك الفلسفة في تطوير خطابٍ شمولاني عقلاني مؤسَّسٍ على الحرية والعدالة؛ وينادي بتحرير الإنسان من مخاوف ومشاعر ومزيَّفاتٍ وأساطير، وبفتح الفكر على الحياة الأرحب والأرفع مستوىً

أو المؤمنةِ بقيمة الإنسان وحقه في اللقمة الشريفة والمواطنيةِ والحرية. . . وتقودُ مدرستُنا الفلسفية فكراً يَصْقل قيم الحوارِ، والاختلافِ، والمساواة بين الأمم، وتجاوزِ طغيانِ الاستبداد سواء أتى من الرئيس المحلي العُصابي (را: الطاغية) أمْ من دولٍ تسعى إلى فرض هيمنتها وتفرّدها الأناني واللامُحِق، أو غير الفاضل وغير القائمِ على احترام كرامةِ الإنسان والقانونِ الدولي ومؤسساتِ الأمم المتحدةِ وفضائها العالمي.

بهذا المعنى للفلسفة، بهذا العَتْق للفلسفة من الانحصار داخل ميدانٍ وحيدٍ أحاديٍّ هو الماورائياتُ أو «عِلم العقل»، باتت الفلسفةُ عمليةً ونفعية، ديمقراطيةً ومحرِّرة، «شعبيةً» وغير فاقدة الجذور والعلاقة مع واقع الأمم ومشكلات الإنسان الراهن، بل ومع الفقر والاستبداد السياسي، وشبحِ تدمير الكرة والبشرية، وشحِّ اللقمة، والفكر الحر، والهواء النقي، ومكوّناتٍ أخرى للصحة النفسية والجسدية والعلائقية. . . بهذا المعنى للفلسفة صار لكل أمّةٍ، في الدار العالمية القائمة، نافذةٌ على الفلسفة. لقد صارت الفلسفة حيَّة فاعلةً في كل الأمم. لم يَعد، بناء على ذلك، أدنى حق للأوروبي في الزعم أنّ الفلسفة أوروبية، وأنّه لا فلسفةَ إلاّ في أوروبا أو لا وجودَ لفسلفةٍ خارج الميتافيزيقا اليونانية (ثم الغربية).

إلى جانب المعنى النظري، أو الدورِ المجرَّد للفلسفة، إنه لمِن حقّ الأمم أن ترى في الفلسفة **خطاباً في التوكيد الذاتي**؛ ونظراً متماسكاً تفكّرياً في التحرر، والإنجاز الحضاري العابر للمحلي والخاص والقومي. نتدّبر باهتمامٍ وتقدير أن تقول أمةٌ، أو نظريةٌ أو مدرسة، إنّ الفلسفة تساعد على التحقق الذاتي للفرد والوطن والأمة، للإنسان والحضارة والحرية؛ وعلى صقلِ العقل والوجود والوعي، وتزمينِ الارتفاع الحضاري، والتعبيرِ عن النضج والرقي بين الأمم وعبر التاريخ ولعبة الصيرورة. . . والأهمّ هو أنّه لا ضير في أن نقول إنّ الفلسفة رأسمال ثقافي، وناتج قوي زاخر، أو دَخْل وطني عام؛ وهي هدمٌ وتعمير. إنّها دليل وعي منفتحٍ؛ أو مؤشّرُ نُضجٍ؛ وخطابٌ في النُّضج السياسي والاجتماعي كما النفسي والروحي. . . إنّها، المدرسةُ العربيةُ الراهنةُ في الفلسفة، إنجاز؛ وهي تنتمي إلى عالَم الفكر العام وعالَم الميتافيزيقا أكثر مما هي تنتمي إلى التربويات والتنمويات، الإيديولوجيات أو استراتيجياتٍ حضارية أو تعزيزاتٍ سياسية مرغوبة.

15 ـ أُشمولة. ماذا كانتْ وماذا ينبغي أن تكونَ الفلسفة.

تدبّر ومحاورة الاستهوالي والإضآلي لدورها وموقعها، لطبيعتها ووظائفها:

وإذْ لَمْ تُعَدّ الفلسفةُ مقلَّصةً إلى ميدانٍ وحيدٍ هو المتيافيزيقا، أو نقد الميتافيزيقا، فهي تُعَدّ قديرةً في مجالاتٍ عمليةٍ شمولانيةِ الرؤيةِ والطريقةِ والمعنى. ومن جهةٍ ثالثة، إنّها إمكانٌ، أو طاقة، في مجال توفير الرِّضى عن الذات، وفي السيطرةِ على الواقع والمشكلات كما الفعلِ والمصير. فالفلسفة، على ذلك، إمكانٌ على تحقيق مشاعر وانتماءات نحناوية، وعلى إشباع حاجاتٍ رمزية للفرد والوطن، للحقل والأمة. من تلك الحاجات كانت، بحسب ما مر أعلاه، الحاجة النفسية [الروحية، الاعتبارية] إلى استخدام دور الفلسفة التنويري، والتحريري، والرّسولي. فذلك الدور للفلسفة لا يُلغي فَهْمَنا لها بمثابة تساؤلٍ عن «الماهيات»، والمعنى، وموقع الموجود، والتاريخ، والوعي، وتاريخ الفلسفة نفسها، والأمل، والعمل، والمعرفة، والذات، والعقل، والموت، والعِلل الأولى، والكُلّيات بعامة.

ولا يُلغي الاهتمامُ بجعل الفلسفة تفكيراً عقلانياً وشمولانياً في تنمية الإنسان والوطن والروح، الاهتمامَ الآخرَ بطبيعتها كنظرانيةٍ في الكلّ، والعقل، واللغة، والوجود، والتأويل، والعِلم. . . إنّ جانبيَّ الفلسفة، العملي أو الخير ثم النظري أو الحقيقة، لا يُفصَلان. هما كالوجه والقفا؛ وليسا كالنار والماء. فلا مناص، إذَنْ، من تحاورٍ مستدامٍ وجدلي بين الجانبَيْن، الداخلي والخارجي؛ ولا بُدّ، أيضاً من تدبّرٍ مرِنٍ للنَّظَرَيْن الإضآلي والمنفوشِ التُّفاجيِّ في دور الفلسفة وجدواها، وفي موضعها وطبيعتها.

16 ـ أسطورة التعريفِ الأولِ للفلسفة في اليونان.

خرافةُ نهايةِ الفلسفةِ لذريعة أنها بلا تعريفٍ متَّفقٍ عليه:

يَتدبّر ويُحاوِر الفكرُ العربي، وتاريخُ الفلسفة في ذلك الفكر، أقوال الأوروبيين في أصل الفلسفة، وأصل الكلمة نفسها. ويخُلخِل تاريخُ الفلسفة، عند العرب، القولَ الأوروبيَّ في المعجزة اليونانية، أو في اعتبار اليونان المؤسِّس الأكبر والأوحد

للفلسفة، والمُنشىء من عدمٍ للعقل المستقِلّ العلماني، وللديمقراطية والحرية وما إلى ذلك من أفهوماتٍ ومقولاتٍ، ومن مجرَّداتٍ وماهيات.

قد يكون التاريخ مُنصِفاً للشعب اليوناني إنْ اعتبره شعباً تَميّز، نسبياً وتاريخياً، بتوهيج الفكر الفلسفي ومن ثم بنقله إلى مستوى فيه الميثيُّ أقلّ تسلّطاً، والعقل أكثر استقلاليةً وأوسع حريةً في الحراثة داخل النظري والتأمّلي والتفكير في قضايا ما ورائية أو ماهوية. والمدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة لا تمكث كثيراً للتدقيق في مشكلاتٍ من مِثل: مَنْ كان الفيلسوف الأول، ومن هو الشعب الذي خَلَق الفلسفة، وما معنى كلمة فلسفة وأصلها. . . واستوعبتْ تلك المدرسةُ، بتحاورٍ وإرادة التخطّي والارتفاعِ إلى الأوسع والأرحب، «خرافة» المعجزةِ اليونانية؛ وخرافاتٍ مماثِلةً أخرى من مِثل: أوروبا وحدها نبعُ الفلسفةِ وأمّها أو قطبُها الوحيدُ والحصري، ثم مركزانيةُ أوروبا في: اللغات، والقارة، والدين، والعقل، والحضارة، والتاريخ. . .

تغفُر المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة، متأسِّسةً على الحرية والديمقراطية والحوار، للفلسفة في بعض أوروبا، ادّعاءاتٍ كثيرة من جهة؛ ثم، من جهةٍ أخرى، تهجّماتٍ كثيرة بل ومطاعن ونقائص أسقطتها، بالمعنى النفسي، على الفلسفة في دارها العربية الإسلامية، وفي الشرق (الهند، الصين. . .). وهدرتْ مدرستُنا الفلسفيةُ الراهنة كثيراً من الوقت كيما تُحاوِر وتتدبّر الانشطار النفسي الاجتماعي عند الفيلسوف الأوروبي الذي أعطى لنفسه وقارّته وحضارته حقَّ احتكار الحقيقة، والفلسفةِ المحضة؛ وتركَ للآخرين نعوتاً تبخِّس وتُنرجِس بتكافؤ، أي تسفيليةً إضآلية. . . من ذلك: الفلسفة لنا وعندنا، وعندكم فكر، وهو معتقَد شرقي؛ نحن الغربُ وأنتم الشرق. والمعزوفةُ، بتنويعاتها وحيث الاستشراقُ والتبشير وأيديولوجيا الاستعمار، معروفةٌ مبتذَلة وعلى الأخص، غير فلسفيةٍ منهجاً ونظراً، بل وغير أخلاقية؛ لأنّها عِرْقية ومتعصِّبة، انشطاريةٌ ومتنكِّرةٌ للواقع، استعلائيةٌ ومانوية، قَطْعية وأحاديةُ البُعد.

وفي اختصار، إنّ الفلسفة، وباسم طبيعتها ووظائفها، تُزيل «البَطْلَنة» عن الشعب اليوناني، وتتنكّر للخطاب الأوروبي في مَأْسَيَة «الفكر الشرقي»؛ وتتجاوز النظرَ الثقافيَّ الأوروبي إلى الذات والآخر، المركزِ والأطراف، المحظوظِ والمهمَّش. . . وقد لا

تستمر الفلسفة «الغربية» طويلاً غارقةً في **المركزانية**، في النزعة اللاواعية، والواعية أيضاً، إلى احتكار القطبيةِ على كل صعيد. . . إنَّ اللاوعي الأوروبي هو الذي يحكم تلك **المركزانية**، ويفسِّرها؛ وتطهيره طريقٌ إلى تحرير الفكر والسلوك، عند بعض الأمم المتطوِّرة القوية، من الأسطرة واللاسوائية واللاتوازن في النَّظَر إنْ إلى الذات أمْ إلى الآخر والدار العالمية للعقل والمعنى، للتاريخ والقيمة والعِلم.

ونتدبّر، تبعاً لمناهج الفلسفة أو لغاياتها، **خرافة النهايات**. هنا، وبغير تلبُّثٍ، «نُفكِّك» ونَنتقِد، ثم نتخطّى حاملين معنا الإيجابي أو السديد والنافع، أفهوماتٍ كانت بمثابة الأُدْروجات؛ من نحو: نهاية الإنسان، نهاية الماورائيات، نهاية التاريخ، الخ (را: فلسفة ما بعد الحداثة؛ العَدَمانية. . .). هنا، في تلك المقولات، تكمن عند الجذور المطمورة، أو في اللاوعي الأوروبي، خرافاتٌ كثيرة، وعقدةُ التفكيك أو التّحرِ الذاتي، ومكبوتاتٌ متحكمةٌ وقهرية مرتبطة بقلق الموت والاندثارِ الحضاري ومشاعر باللامعنى واللاحقيقةِ، بالخواء والفراغ الكَسْريّ والكهلانية.

17 ـ الموقف من تعريفات الفلسفة في أوروبا الشمالية.

ما بعد التسفيلي والتضخيمي؛ ما بعد الانشطار النفسي الاجتماعي.

أفضْت العجرفة، في الفكر الفلسفي أو عند الأعلام في الفلسفة، داخل بضعة أممٍ أوروبية، ومنها انكلترا، إلى ردود فعلٍ ناضجةٍ متوازنةٍ أي تَضع نفسها خارج المَركزانية، وبعيداً عن النظرة الحَضْرانية والعِرْقانية التي تَميّز بها: **هوسيرل، هايدغر**؛ والتي وقع فيها أيضاً: **نيتشيه، الفكر القومي النازي، الفاشي**. . . وقبل ذلك كان يلعب بتلك المقولةِ الأناوحْديةِ: **كانْط**، هيغِل. . . **أمّا الذين كانوا أقل قيمةً وشهرةً في مجال** هوس الاحتكار والنُّفاجِ والتعصّب، فكانوا كثيرين. فالصَّف الثاني مليء بمقاعد الشخصيات الأكثر تطرفاً وإفراطاً في تقدير الأوروبي لحضارته وعقله، أحاديَّتِه وتاريخه، أصله وإنجازه الفلسفي والعلمي.

وتتدبّر المدرسةُ العربية الراهنة، إلى جانب تَدبّرها لتلك النظرة الأوروبيةِ المغلَقة والانطوائية أو المتنرجِسة التوحُدية، اعتبارَ الأوروبيِّ لفلسفته بمثابة خطابٍ عالمي، **أو**

مقالٍ في الإنسان بعامة، أو تنظيرٍ في العدالة والمساواة كما في المواطنية والحرية موجَّهٍ إلى البشرية كافةً، وبمعزلٍ عن الدين واللون الطبقة والثقافة والإيديولوجيا (قا: المقولات الدينية المبطَّنة أو المذوَّبة والمحجوبة في نَسَق كانْط، هيغِل...). لعلَّ قراءةً تاريخيةَ المنطلقِ والنُّسغ والأداةِ قمينةٌ بأن تفسِّر الفلسفة الغربية تفسيراً يربطها بالسياق والشروط، بالفضاء والأيديولوجيات، بالطموحات والمشكلات، بالخصوصيات وعوامل أخرى محلِيةٍ موضوعيةِ الاتجاهِ والمقصود (الاقتصاد، التأزّمات، التحوّلات...).

إنّ النظرة الواقعانية لتطوّر الفكر والفلسفة في أوروبا (القارة، وإنكلترا) تُظهِرهما بمثابة فلسفةٍ لا هي نابغة، ولا هي هابطةٌ قادمةٌ من اللاحدُوثي أو اللازمكاني واللَّدُني...؛ كما تُظهِر تلك النظرةُ الشمولانيةُ والعقلانيةُ أنّ الفكر في أوروبا لم يكن يوماً متميِّزاً بقدراتٍ خارجةٍ عن المألوف والمفسَّر والمتوقَّع، وأنّ الأصل اليوناني ربما يكون أقرب إلى العرب (والمسلمين، بعامة) منه إلى أوروبا، أو إلى روما ثم أوروبا الوسيطية وعَصرَيّ النهضة والإصلاح (را: اليونان في اعتبار أنّهم أبناء عمومة العرب، بحسب أحد كبار الفلاسفة الأوائل أو المؤسِّسين في الدار العربية الإسلامية للفلسفة).

قد يكون هذا الموقف من الفلسفة «الأوروبية»، أو «الغربية»، أساسياً في المدرسة الفلسفية الراهنة عند العرب، وفي الهند والصين والأمم الأخرى التي صارت كلها تهتم بالأخلاقي والمناقبي، الإنسانوي والقيمي، مستقبل الأرض والبشرية، مشكلات التلوّث والتسلّح، معضلات الفقر والسكانيات، مخاطر حضارة الرقم والصورة والضوء، أو الاقتصادِ المتعولِم والاستنساخِ والبَطَر واللامعنى واللاذات واللاحقيقة...

تستوعِب الفلسفةُ، في الفكر العالمي (الكوني) الراهن، ولاسيما عند الأمم غير الأوروبية، وتُفكرِن، من أجل الاغتناء والإقدام والإسهام، الموقفَ النقدانيّ، هذا الذي ورد أعلاه، حيال الفلسفة الأوروبية. هنا تدقّقتْ قراءةٌ للفلسفة الأوروبية تُعيدها إلى جذورها الاجتماعية الاقتصادية، إلى التاريخ والسياقِ والمعضلات وإرادةِ تقديم صورةٍ أكثر جمالاً للنظام السياسي أو الأيديولوجيا والأخلاق والاقتصاد.

أ/ هنا، مَرّة أخرى، نغدو جدّاً منفتِحين حيال تلك الفلسفة، متحاوِرين معها، متدبِّرين إيجابِيِّين لتجربتها ومعضلاتها وبخاصة طرائقها في الإنتاج، وقواعدها في التطوير والمحاكمة، الاغتذاء والتعضية الذاتية، والسيطرةِ على المشكلات. . . ونحن أيضاً نتدبَّر قواعدها في حُسْن الصيانة، وتحقيقِ منعة الفكر، وتنظيمِ علم العقل وعِلمِ مشكلات النَّحنُ في إشباعها لهرم الحاجات (مادية، اقتصادية، نفسية اجتماعية، اعتبارية، تحقيق الذات. . .). (را: تشخيصات المَرَض والاضطراب عند المستكفي بذاته).

ب/ وبحسب القوانين التي تَنظُم وتحكُم التعامل بين حضارتَيْن، أو نمطَيْن من المذاهب الفلسفية، فإنّ الموقف الثاني، وهو سلبي، يرفض كل تعاملٍ مع المختلِف أو مع الآخر؛ فيقزِّم ويُضَئِّل «الأنتَ»، ويضخِّم الأنا منكِراً احتياجها الوجودي والكينوني للآخر ومقتنِعاً باكتفائها الذاتي.

ت/ والموقف الثالث، من الفلسفة «الغربية»، منجرح. فهو، تبعاً لقوانين تفاعل الحضارات، استسلامي، انبهاري، مَرَضي، مفكِّك للذات أو انتحاري. . . ذلك أنّه يُسكِن الآخر في الذات (را: التماهي في الأقوى). إنّه يقتُلها، ذلك الموقفُ الذَّوباني المتحكّم في التعامل تجاه حضارةِ الأقوى أو القاهر، كي تحيا بنسغ الآخر مُعْتبَراً بمثابة الحلّ أو الحامي الدفاعي والمبلسِم (را: أواليات التكيّف الناقصة أو السَّيِّئة، الحيلية أو غير المباشرة. . .). في مدرستنا، إنّ التوجّه الأجدى يكون اهتماماً بديكارْت، كشاهد، في الفكر والفلسفة عند العرب. ويَصْدق ذلك أيضاً على الشيوعانية والوجودانية، الوضعانية والطبيعانية، التاريخانية والشخصانية، فلسفة اللغة أو فلسفة العِلم، فلسفة ما بعد الحداثة أو فلسفة عصر العولمة والنهايات والرقم كما الصورةِ والضوء والحوسبةِ والاستنساخ (اللامعنى، اللاروح، الفراغ والأجوفية). . .

إنّ الديكارتية، كشاهدٍ، حظيت باهتمامٍ وتقدير ـ يبدو اليوم أنّها لم تكن تَستحِقّهما ـ من جانب الفكر العربي بعامة، والفلسفةِ بخاصة. غير أنّ الديكارتية تغدو، بحسب مدرستنا، حيَّةً وجديرةً بالتحليل والنقد والمقارنة، لأنها باتت تُدرَك وتؤخَذ من حيث المشاركة العربية، على يد طه حسين، وعثمان أمين، وغيرهما، في قراءتها وتثميرها (الموقف التقريظي من ديكارتْ يخَذُل، ولا يحفِّز التفكير كما الفكر. ففقط

الأحكام النقدية تطوِّر وتُسهِم، وتُحترَم). لقد اعتمدوها للاستئناس، أو كدريئةٍ وقناع، كذريعة وللتغطية؛ لكنّهم لم يلبثوا أن تجاوزوها. ذلك التجاوز، بعد الاكتساب ثم النقد، هو ما يهمّ اليوم المدرسة الفلسفية العربية التي، من جهةٍ أخرى، تَعلّمتْ ثم انتقدتْ واستوعبتْ متخطِّيةً بل ومسيطِرةً على الظواهرية والوجودانيةِ وما ما ثَلَهما؛ ومؤسِّسة لِما يَصُحّ أنْ يقال فيه إنّه الظواهريةُ العربية والوجودانيةُ العربية. . .

18 ـ خلاصة أولى. تعريفُ الفلسفةِ بعاملٍ حاسم عقبةٌ ومُعَثِّر.

التعصّبُ للتفسير الأحاديِّ نقصٌ في النضج والإحاطةِ والتكيّفِ الأَجْمَعيِّ الإسهامي:

مِما مَرّ أعلاه، يُستخلَص من القراءة التَّرازُحية الطِّباقيةِ للوعي الفلسفي، في «الغرب»، إرادةُ التعريف بعاملٍ أوحد مستنفدٍ و«جامعٍ مانع». فكما سبق، أو كما سيتكرر أدناه، لا ينجح، ولا هو يَصْمُد، تفسيرُ الحضارةِ والوعيِ والإنسان، التاريخ والفكر والوجود، بسببٍ يُفترض أنّه الأكبر، أو بعلّةٍ هي «الكافية النافية». فهذا قال إنّ الماء هو أصل الأشياء، وقيل بل هو النار، أو الهواء. . .؛ وارتأى نفرٌ من الفلاسفة أنّ الفكر أساس الوجود؛ وآخرون ارتأوا أنّ الاقتصاد هو ذاك المحرِّك الأكبر والمفسِّر الأعظم. . . وهكذا فقد تنوّعت التسميات، أو التعريفاتُ والمدلولات الأخرى لذلك المحورِ الأحادي المسيطرِ، من نحو: الدين، الأرض، العقل، اللغة، الروح، الأيديولوجيا، البطل، قوة التحدِّي، الشعب، المناخ، التاريخ، العِرْق، الآلة، الإيطوس (خصائص وأخلاقيات أمة)، السياسة، المعدَن، الطموح، المجال. . .

19 ـ خلاصة ثانية. نزعُ الأسطرة والمركزانيةِ والأَوْرَبة والنخبوية والتقوقعِ والتَّفاجي عن الفلسفة الراهنة.

تعريفها الراهن انطلاقاً من المشكلات العالمية ومن التعولم والمخاوف على البشرية والمسكونة واللقمة.

تَدفُّقها من البُعد الكوني في الإنسان والتوق إلى السلام والحرية والعدالة.

بنتيجةِ تَعمُّقها وتمدّدها أضحت عالميةَ الرؤيةِ والانهمامات أي كونيةَ المجالِ والزارعين والطرائق.

إنّ إعادة ضبطِ مجالِ الفلسفة، أو إعادة مَعْنَيَته وبَنْيَنَته، بحيث تنصَبّ على التنظير في إشكالياتٍ تَخُصّ البشرية والطبيعة والكائن والكينوني، في عصر الرقم والحوسبة، أو الضوء والصورة، تغييرٌ قمينٌ بأن يُفضي إلى جَعل الفلسفة مهمومةً مهتَمَّةً بالإنسان الراهنِ المغروسِ في ظروفٍ كوكبيةٍ، وقلقٍ جماعي بشريٍّ يؤرق الفكر والمستقبل للعالم أجمع ولوحدة الأبعاد عند الإنسان ضمن الحقلِ معاً والكلّيّات الماورائية.

في ذلك التغيير لموقع ونمطِ ودورِ الفلسفة، لاهتماماتها وطرائقها وطبيعتها، قد تكمن الشروط المستقبلية والإمكانات لنزع الأَسْطرةِ عن الفلسفة؛ ومن ثم لتجاوز سوء استعمال الأوروبي لها ولمركزتها حول ذاته وقارّته وعقله. وبذلك التغيير تَنزاح الفلسفةُ إلى ما هو عَبْر الأوطاني، وعَبْر الأوروبي؛ كما تأخذ بالتعدّي على تخومٍ وأسئلةٍ حُصِرت فيها، أو بالتعّدي على وَهْم أنّها ليست سوى الميتافيزيقا، وليست سوى أوروبا. وبذلك، مرةً أخرى، تَخرج من القوقعة، لتتحوَّل إلى خطابٍ هو، فعلاً وبحقّ، خطابٌ عمليٌّ وديمقراطي في تحرير الإنسان وتكييفانيته بغضّ النظر عن انتماءاته ودوائره المحلية، وعن مجتمعه واقتصاده ونَحْناويته، عن ميتافيزيقاه وذاته ومعناه، عن عقله النظري وتصوّره للحقيقة والخيرِ والفَنّ، للوجود والعقل والقيمة، للماهيات والكلّيات والمعنى والسعادة...

قد تبدو الفلسفة، وإذْ هي صارت تَهتم بتحرير كلِّ أبعاد الإنسان والإنسانيةِ جمعاء، وبرفع النّضج والتحيين المستدامِ للقيم، أنّها فكر عالمي، وهَمٌّ كوني، و«عِلمٌ بالكُلّيات» بل بالأعَمّ والأشمل تفسيراً وفهماً، تأويلاً ومحاكمةً وتغييراً. كما قد تبدو الفلسفة، وإذْ هي تهتم، من جهةٍ أخرى، بهتك المزيَّف والمشيّأ في الوعي والقيم والخطاب، أنَّها صارت «صحافةً ذكيةً»، أي صحافةً تُحارِب الاستبداد والقمعَ، والمخاوف والمخاطر والتعدّي على حقوق الإنسان والمجتمع والبشرية... ربما! لا بأس! إنّ الهَدْمي يستلزم التعميري؛ والتعميري انفصالٌ واتصالٌ مع التدميري. تتبايَن القيمتان المتكافئتان؛ لكنهما تتشابكان وتتلازمان في جدليةٍ تفاعلية أو في وحدةٍ متناقِحةٍ متواظبةٍ وضِرامية.

20 ـ الخلاصة الثالثة. التوزيعُ الثلاثي للفلسفة موجِّه ومُساعِد.

الأَيْسِيّاتُ والمعرفيات والقيميات، الإرادةُ والعقل والمُحاكِمة، الفاعلُ والعارِفُ والفاضِل:

تُمارِس، على الوعي والتفكير، ضغطاً وتوتراً خاصيةُ التعريفِ التوزيعي المثلَّث للفلسفة. إنّه تعريفٌ لطبيعتها يَجذب الفكر، ويَستدِرّ التفكير؛ وهو تعريفٌ ينطلق من توزيعها إلى قطاعات هي: الميتافيزيقا؛ المعرفة أو العقل؛ الأخلاق. **فالقطاع الأول يبحث في الوجوديات أو الأَيْسيات**، أو الإنّيّات أو الأُنطولوجيا؛ وهنا قطاع البحث النظري المجرَّدِ في الوجود، وفلسفةُ ما بعد الطبيعة، والبحثُ عن الحقيقة والمجرَّد؛ **والقطاع الثاني هو النّظرُ في المعرفة**، والنظرُ في الحقلِ والأنا بواسطة العقل، وتحليلُ بنية العِلم وأجهزته، منطقه ونَسَقه (را: فلسفة العِلم، نظريات المعرفة، المعرفيات، العِلْميات، الأبستمولوجيا...). يلتصِق بهذَيْن القطاعَيْن، اللذَيْنِ قد يَحِقّ أخذُهما معاً تحت اسم العقل (أو الفلسفة) النظريّ، **قطاعٌ آخر هو عملي، أي هو الأخلاق والسعادة والفَنّ أو «الانفعال»**؛ وهذا البحثُ عن الخير والسعادة، أو هذه النظرانيةُ تكون مُنْصَبّةً **على قيم الخير والجمال، الفنّ والحُبّ** (را: العقل القيمي أو القيميات؛ الجماليات).

ويكون تعريفُ الفلسفة الأرسخ والأوسع، داخل المدرسة الراهنة، مشتمِلاً على تلك القطاعات؛ **أي على العقل النظري، والعقل العملي، والعقل الجمالي**؛ على وحدة أبعاد الكائنِ أي وحدةِ الواقعي والرمزي والتخيّلي، الذاتِ والحقلِ والمعنى، التاريخي والمعرفيائي والنفسي، الأَيْسي واللغةِ والقيمة، الفاعلِ والمُريدِ والمفكِّر... أما **وظائف الفلسفة**، أو دورها النفعي والنظري، التطبيقي والتأملي البحثي، فتكون، بحسب تلك الصِّنافة، مكرَّسةً للنظر في الإنسان الواقعي التاريخي، أي لدراسة وجوده وعقله، أخلاقه وقيمه، حقله ونقله وفضائه:

أ/ في وظيفتها التعميرية، تدرسُ الفلسفةُ الإنسان، المغموسَ في حقلٍ تاريخي، من حيث هو يوجدَ، ويَعرف، ويَبحث في الكُليات والحقيقةِ والمتيافيزيقا؛ ثم عن الخير ممزوجاً بالسعادة والواجب وبالتواصلية الفاضلة والحُبّ والأمل. لكنّ الفلسفة، من جهةٍ أخرى لصيقةٍ ومُكامِلة، تَدْرس أيضاً، وإلى جانب الميتافيزيقا، الفكرَ

الاجتماعيَّ، والسياسة، والعلائقية، والثقافة؛ والمجتمع، والدارَ العالمية، وما هو عَبْر الوطن أو القومية والمحليات والخصوصيات، والبيئة، والأخلاق المنظِّمةَ للعمل، والعولمة، والأمركة، والتغيّر والتغيير، والأيديولوجيات... (را: أدناه، الباب الأخير).

ب/ والفلسفة، في وظيفتها التقويضية، **تكون هتكانية**. هنا إرادةُ فضحِ المجتمع، والسياسة، والفكر، والأخلاق، والميتافيزيقا، والتدّين، والديمقراطية، والقيم، والحقوقِ المَدَنيةِ للإنسان في ذاته ومع الآخر وداخل الحقل (را: علائقية الأنا والأنتَ؛ الأنا والنَّحنُ). وهكذا فإنه لا سلطة فوق **النقد الفلسفي**؛ إذ هو يَنْشد الحقيقة لذاتها، ويتغاذى مع الحرية، ويستهدِف الإسهامَ والعدالةَ والمعرفةَ التي مناطُها العقل وحده ثم في ذاته ومن أجل ذاته.

ت/ سوف يمرّ معنا، مصادفةً أو بنتجية تشظّي الموضوعاتِ والفِكرات، مراراً وللتوكيد، أنّ المدرسة العربية في الفلسفة فعلٌ أو قولٌ يُلبي «حاجةً نحناويةً» للشعور بالنجاح، ولتحقيق إنجاز، ولتعميق التجربة مع العقل. فالفلسفة تَردّ على محبة الإنسان لنفسه، وعلى التوكيد النّحناوي وتقدير الآخرين لنا. بالفلسفة تتحقق حاجة الفكر للمغامرة؛ وحاجةُ المجتمعِ والوطنِ للحرية والعدالة، والدوافعُ إلى التحريضي والحنيني والمستقبلاني. أخيراً، إنّ الفلسفة العربية الراهنة استجابةٌ حضارية على «حاجة حضارية»؛ ويكونُ السّداد من نصيب التأكيد على أنها استراتيجيا حضارية، وتعبير فكري عن تَغيُّرٍ في طرحنا للأسئلة عن الموجود والمطلق والفِعل، عن الكون والحياة والبشر، عن السعادة والخير والروح، عن الثبات والصيرورة والمآل...

القسم الثاني

عَيِّنــات

1 ـ القرنان المتكافئان أو النقيضان المتساويان.

عيِّنات من ثنائياتٍ غير جدليةٍ وغير تفاعلية.

الصراعي مولِّد للحوار والتفاعلية والتطوّر، للتغيير والهتكِ كما للوَعْيَنة والسلوك أو التفكيرِ الإقدامي:

تتميّز النظريةُ العربية في الفلسفة بأنّها نظريةٌ مستقلةٌ ومفتوحة وإسهامية. وهذا، بقدر ما هي متجذّرةٌ في الحقل والعالَم والتاريخ؛ ثم مرِنةُ التفاعلِ مع الدار العالمية للفلسفة، بعامّة؛ ومع الفلسفة والفكر في الدار الإسلامية والعربيةِ، بخاصة.

يَرتبط بهذه السمة، أو المقولة، خصائصُ أو ميزاتٌ **أهمّها التعلّم والانتفاع** من الطرح الثنائي؛ **ثم تجاوزُ ذلك الطرح** أو جعلُه طريقةً للتحليل، ومن ثم إمكاناً أو شرطاً للاستيعاب والتّمثُّلِ اللذَيْن يُفضيان إلى إعادة التعضية أو إعادة الصياغةِ كما التسمية والبَنْيَنة. وعلى سبيل الشاهد، إنّ إشكالياتٍ كثيرةً تتصارع وتتحاور داخل الفلسفةِ قابلةٌ لأن تؤخَذ على نحوِ اثْنَيْنيٍّ، أو كقيمةٍ متناقضةِ الطرفَيْن المتكافِئَيْن أو متساوية النقيضَيْن [= الحَدَّيْن، القَرْنين، بحسب المعهود]. فمن تلك المانويات التي أهدرنا وقتاً ثميناً في تفكيكها، أو خلخلةِ كَمّاشَتها، نذكر: العلم أَمْ الفلسفة، الفلسفة والدين، الفردانية والجماعانية، العِلمانية واللاهوتانية، الأصالة والمعاصرة، التفسير والتغيير، الاشتراكية

والرأسمالية، الثابت والمتحوّل (الصائر، المتغيّر، النسبي، التاريخي...)، العضلي والنظري، العلم للمنفعة والعِلم المنزَّه (المحض، العِلم للعِلم)، الوعي الديني والوعي الأخلاقي، الوعي العلمي والوعي الفلسفي، الحداثة وما بعد الحداثة، العقلي والنقلي، الإنساني أم الإلهي في القيمة (الحُسْن والقُبح أمرٌ عقلي أَمْ ربّاني)... وقد يوضَع كنقيضٍ قَطْعي للفلسفة: الفِكر، العِلم، الدين، الإصلاح، التنمية، السياسة، التربية، الثقافة، التحليل النفسي، التجربة الاختبارية، الاسطورة، الشِّعْر، الإيمان، الحدس.

2 ـ ثنائيةُ أَسْطَرةِ الفلسفة اليونانية وسَفْلنةِ الفكر الشرقي أواليةٌ تشطيرية.

قُطْبا الترَجَسةِ والتضئيلِ إشْطارٌ مسبَق وبنيوي للفلسفة إلى مقدَّسٍ ومُدنَّس أو نظري وعملي:

لقد استقرّ في الفلسفة العربية الراهنة تدبّرُ «خرافةِ» المعجزةِ اليونانية، واستيعابُها ثم تخطّيها. وتجاوَزْنا أنَّها كانت تُرفَع في وجه أصالة الفكر العربي الإسلامي وتمثيله للدار العالمية طيلة أكثر من ثمانية قرون. فالفكر الراهن ينتفع من تلك الثنائية، إذْ قد تُسهِّل النظر والتحليل؛ إلاّ أنّنا، وفي **خطوةٍ ثانية**، ننتقل إلى تجاوز ذلك التقسيم المانوي أي إلى نقده وتفكيكه؛ أما **الخطوة الثالثة** فتتمثّل في الانزياح إلى إدراك الطرفَيْن المتصارِعَيْن داخل بنيةٍ عامة، أو في كلٍّ مشتركٍ، في نسَقٍ، ووحدةٍ أجْمعية.

إنّنا لا نُنكِر قيمة وفعالية الفلسفة اليونانية، ومدينة أثينا؛ وهنا، وعلى غرار ما فعل أسلافنا العاملون في الفلسفة العربية الإسلامية، نَبني ونَتَوقد، نُعيد قراءة أفلاطون وأرسطو وننتقدهما، نصوغ ونعيد الصياغة للنظر في تلك الفلسفة وبالتالي للخطاب الفلسفي المشترك الذي تلاها وحمل اسم الخطاب الفلسفي اليوناني ـ الإسلامي، أو الوثني ـ المسلم، أو اللغة اليونانية ـ اللغة العربية...

وإذْ نُدرِك الفلسفةَ اليونانية على بساطٍ تاريخي هو شرقي ومتوسطي، فإنّنا نقرأ حالتئذٍ أو نكتشِف ونلتقِط المكوِّنات غير اليونانية (البابلية، المصرية، الكنعانية...) في الفكر والعِلم عند اليوناني (را: برنال، أثينا السوداء، ج1، مترجَم). نزيد على ذلك

دورَ الاسكندرية الذي يعطي للفلسفة اليونانية معنًى أوّلَ يوضَع لصالح الفكر السابق على «المعجزة» (؟) الممثَّلة بأفلاطون (أبي الفلسفة، بحسب التأرخة الغربية للفلسفة)، ومعنًى آخر أيضاً يوضِح الدور «الشرقي» في الفلسفة المكتوبة باللغة اليونانية من قِبَل غير يونانيين.

وبالتحليل التاريخي لدور بغداد، ولتحوّل الفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللاتينية، في روما، وبالتالي إلى اللغة العربية، نَبْلغ رؤيةً هادئةً كُلّيةً وأَجْمعية تتخطى الرؤية الثنائية الفقيرة والخطية، العُنصرية وغير التاريخية، المفرِطةَ في التمركز حول العِرق أو العقل اليوناني وأنانيته ومزاعم أوروبية حول تفوّقٍ يوناني ثَمَّره الأوروبيُّ لدعم نزعةٍ مركزيةٍ [= مَركزانيةٍ] أوروبية كانت نُفاجية، عُصابية، استغلالية، أيديولوجيةً، غير عِلمية وكثيرة الادّعاءات، حَضْرانية... وهذا، بالرغم من الانقطاع المديدِ الذي كان بين الذهنيتَيْن اليونانية والأوروبية أو الغربية.

نحن نقول إنّ أثينا أبدعَت؛ لكنّنا لا نقول إنَّ أثينا وحدها هي التي أعطت ونَبَغتْ، أو التي بَنَت الفلسفةَ وطوّرت العقل والعلم. فالاسكندرية أيضاً قدّمتْ وصقَلتْ، أثْرت الفكر ورفعتْ مستوى الحضارة والرقيّ...؛ ونَقول أيضاً إنّه لمن الخطأ والخطَلِ القولُ إنّه لا مدينة بعد الاسكندرية، أو قبلها، استطاعتْ أو تستطيع الإرْقاء والإسهام. يَصدق ذلك في صدد بغداد، واللغة العربية، والفلسفة كما العلوم عند العربِ والمسلمين وفي مجالهم العربي الأوروبي ممثَّلاً بالفلسفة الوسيطية وإبّان عَصْريّ النهضة والإصلاح بل وحتى وصولِ كانْط نفسِه منشىء الحداثة وأبي الفلسفة الحديثة في أوروبا (را: المقولة التي تَعتبر أنّ الحداثة حصلت مع كانْط، وليس مع ديكارْت).

3 ـ الفلسفة الأميركية البريطانية أم الفلسفة الأوروبية (عيّنة أخرى).

إمكانُ امتصاصِ الثنائيةِ وتثميرِ الصراع والإنزياحِ في الحِوار:

بقدر ما نستوعِب ونتجاوز ثنائياتٍ من نحو إمّا الفلسفة وإمّا العِلم، أو ثنائية الفلسفة والفكر، الفلسفة والسياسة، الفلسفة والثقافة...، ثم بقدر ما نحقِّق الانزياحَ إلى إدراك

هذَيْن القطبَيْن في وحدةٍ أو كلٍّ أو شكلٍ عام؛ نَسْتطيع أن نتدبّر ونَحُلَّ إمّاوإمّاويةَ الفلسفة الأميركية البريطانية والفلسفة الأوروبية (الألمانية، الفرنسية، الإيطالية، الإسبانية).

لا يُلاحَظ إعجابٌ أو تقدير ـ عند معظم الفلاسفة العرب ـ حيال «الفلسفة» التي أنتجها البريطاني ثم الأميركي. وأنا لا أُسْرع إلى أن أقول إنّه لا فلسفة عندهما؛ وإنّ الذهنية الأميركية لا تهتم بالأفكار المجرَّدة والنظرانية والأيديولوجيات بسبب سيادة الحسي والعملي، الناجح والنافع، الذرائعي (البراغماتي) والمادي...؛ وإنّها ذهنية العِلم، ولا تَتوقّد بالروحاني والميتافيزيقي، الأخلاقي والمناقبي، الإنسانوي والكينوني، اللاواعي والرمزي، التأمّلي والأونطولوجي...

لا نَبسط هنا أو نَسرد؛ ولا نقول بتفخيم قُطبٍ أو بتسفيل آخر؛ ونؤكِّد أنّ الفكر أغنى من أن يُقلَّص إلى مبدَأَيّ الصادقِ والكاذب، الصالح وغير السّويّ... والفلسفة هي من التعقيد والغنى بحيث لا تُختزَل إلى فلسفةٍ أميركية، وأخرى أوروبية. إنّ الدار العالمية للفلسفة والفكر تحوي، إلى جانب هذَيْن «المَصْنَعَيْن»، مصانع هنديةٍ وعربية، إسلاميةٍ وروسية، كونفوشيةٍ وبوذية، وغير ذلك أيضاً داخل الفلسفة العالمية.

4 ـ الإسلامي أم العربي، الديني والسياسي، الروحي والزمني.

الانطلاق من الواحد أم من المتعدِّد، ومِن المختلِف والمتمايزَ أَمْ مِن المتلاصِق والمَرْصوص:

إنْ كان لا بُدَّ من مَدخلٍ فَلْيكن تساؤلاً حول تصارع طَرَفَيّ هذه الثنائية: هل يَصحُّ الكلام عن فكرٍ فلسفي معاً ثم ديني؟ أَوَ نحنُ نَستطيع الكلامَ عن الفكر الإسلامي أمْ أنه علينا النظرُ النقدي في الفكر العربي القومي الصِّرف؟ يبدو أننا نواجه إشكاليةً هي هُوِّيةُ الفكرِ الذي نَنتمي إليه، ونُغذّيه مجتهِدين. وأنا أفضِّل أن لا يُقلَّل من أهمية تلك الإشكالية على الرغم من آنّنا لبنانيون، عَرَب، ومنتمون إلى العالم بأسره بعد انتماءٍ متينٍ إلى حضارات الإسلام والمتوسط والشرق...

قد يَصعب الجواب: فالجوابُ يكشف منذ البداية منهجَ التحليل، ورؤيةً إلى الظاهرة، ومستقبلَ الفكرِ والانتماءاتِ والقول.

باختصارٍ وشفافية، أنا لا أعتقد، ومِثلما مَرّ، بوجود تناقضٍ بين القول بفكرٍ عربي والقول بالفكر الإسلامي العالَميني (المسكوني، الحداثاني، التنويراني. . .).

ولا أرى أنّ **العلمانية**، بحسب المدرسة الفلسفيةِ العربيةِ الراهنة، تعني معاداة التراثي، والجماعةِ، والدينِ، والقيم، والموقعِ التاريخي، والماضي. وليست العلمانية أيضاً، في فكرنا الراهن، رمزاً أحادياً أو بَتّاراً وحتمياً للعقلاني والحرية، للمساواة والعدالة، للتقدم والتحقّق، للحداثة والنقدانية والتنوير، ولما هو «ما بَعد الحداثة» وما بَعدَ هذا المابَعد (را: ثنائية الدهري والمقدَّس).

أنا لا أخافُ من الانتماء إلى الفكر الإسلامي عَبْر الحضاري أو الكونيِّ البُعد، ولا أخشى **الانطلاق من الذاتِ التاريخية** كي نُحدِّد موقِعَنا الحاضر، ونرسم آفاق مستقبلِنا، وحدودَ علاقاتنا مع الأُمم القويةِ في العالم المعاصر. فالتغذّي بالتراث يمنح قدرةً على التجدّد، ويولِّد طاقةً جبارةً تُحرِّك الهِممَ، وتعيد صياغة الهوية، وتُعمِّم أثَر التعلّم والتجاوز (را: ثنائية التراثي والحاضريّ).

وهكذا أودُّ أن يكون جلياً خطابي في الفكر الإسلامي المعاصر والمستقبلاني: إنّه مسلم، حضاري، حَيّ، متديِّن، مُحاوِر وغير مقفَل، متعددُ الأعراق كما اللغات أو الثقافات والطموحات. أمّا **الطرائق** فتحليليةٌ نقدية، وبعيدةٌ عن أن تكون مجرَّد تلصيقِ مقولاتٍ متنافِرة؛ **فالمنهج التوفيقي** غير ناجح؛ كما سَقَط أيضاً، وأُدينَ بحقٍّ، المنهجُ الذي يُنرجِس الذاتَ التراثية، أو الهويةَ المتعصِّبة، أو السلفية المعهودة. ولا مكانةَ لائقةً، مِن جهةٍ أخرى مقابلة، في الخطاب الذي يَتهجَّم على الثقافة العربية، والفضاءِ الفكريِّ الإسلامي؛ فمثل ذلك الخطاب السلبي يخلو من الدقة، ومحكومٌ بالأيديولوجيا والانفعال، بالمسبق وكُره الذات أو انجراحِها (را: مَحْرَجة الإسلام أم الحداثة).

5 ـ ثنائيةُ الخاصّ (المحلّي) والعامّ، العربي والإسلامي (العالَمْثالِثي):

استحالة الانقفالِ والاستهلاكِ الذاتي أو الأوتاركيا (الاكتفاءِ الذاتي) والانكماش:

يختلفُ العربُ المعاصِرون حول تعيين تصنيفٍ يكون، على حدّ قول المناطقة

القدامى، «جامِعاً مانعاً» أو «كافياً نافياً». وأبرز معوِّقات التصنيف، أنّه لا يمكن أن يكون نهائياً؛ ولا يكون قاطِعاً وأُحادياً. فليس سهلاً تجاوزُ التصنيف الذي ينطلق من اعتبار الموضوع المدروس، **فكراً عربياً**. ويتحدّانا ـ من جهةٍ مكافئة ـ بأسلحةٍ مقنِعة وحُججٍ دامغة التصنيفُ الذي يتأسس على الانطلاق من هويتنا الإسلامية، من ذاتيّتنا الدينية الثقافية الإسلامية.

وهذان النمطان من تقسيم التيارات إلى: إمّا عربي وإما إسلامي، يتحدّاهما بعنادٍ الخطابُ الذي يَرى أنّه ليس للفكر هوية. لماذا؟ لأنّ الفكر، **فعلاً وحقّاً، عالمي، وخاصّ بالإنسان**، وليس بإنسانٍ عربي أو إسباني أو روسي. لا جدال في هذا الخطاب الذي يُعَوْلم العقل والإنسانَ والحرية. لكنه ليس هو، في جميع الأحوال، بريئاً من جهة؛ وهو أيضاً، من جهةٍ أخرى، خطابٌ أيديولوجي يرتبط باستراتيجيات القِوى المهيمِنة وبرغبة الأقوياء في إضعاف الثقافات المحلية لإحلال محلِّها ما يقال إنّه «الثقافة الكوكبية المتعولِمة»، و«الفكر العالمي» الواحد المسيطِر.

وإذَنْ، لقد اخترنا حتى الآن جدلية الفكر العربي الراهن مع قطاع الفكر الإسلامي الذي قلنا أعلاه إنّه قطاعٌ عالمي ومسكوني، كوني ومفتوح، عقلاني وشمولاني؛ وليس هو فقط فكراً عربياً صِرفاً، أو محلياً وخصوصياً وعائداً إلى الـ«نا» أو النّحنُ.

يبقى علينا تخطي معوِّقاتٍ أخرى للتصنيف الذي نرجوه. أَنأْخذُ بالمعيار الذي يُركِّز على الشخصيات أم بالمعيار الذي يعتمد الأفكار والمعاني؟ ومن جهةٍ أخيرة، أنأخذ بالمقاييس التي تتدبَّر المفاهيم والمضامين أم بالتي تُحلِّل قواعد التفكير، ونمطَ المعرفة، والمنطقَ الضّمني المنتِجَ لتلك المفاهيم والمضامين؟

سديدةٌ وجديدةٌ هي هذه القراءةُ الأبيستيمولوجيةُ الأخيرةُ التي تَهتمّ بفلسفة العِلم وبنيته، وبقوالبه وطرائقِ إنتاجه. لكنّها قراءةٌ لا تكفي، وهي غير مُستنفِدة؛ وهذا ما يَدْفع بنا إلى أن نختار التصنيف الذي يوزِّع الفكر الإسلامي، في الفضاء الثقافي العربي الراهن، إلى تياراتٍ وليس بحسب الشخصيات؛ وبحسب المضمون والمفاهيم وليس وِفقاً لقواعد التفكير وأُسُس إنتاج المعرفة وفلسفتها. وهذا كله، بطبيعة الحال، لا يعني

أنّنا نضع الفكر قبل الوجود، والوعيَ قبل الحياة؛ ولا دقةَ مطلقاً في التوزيع الأحاديّ البتّار، أي المُعادي للاختلافِ والحوارِ والوعيِ بالآخر كمكوِّنٍ للأنا.

6 ـ ثنائيةُ الحقلِ والأنا، «البيئة» والإنسان، الشروطِ والشخصيّة، الخارجِ والداخل.

تغيّرات كثيرة على ذلك الصراع المتساوِي النقيضَين أو الحَدَّين.

عقبةٌ معرفيائية. معوّقٌ للعقلانية والتقدّم والحرية:

هنا، تُستجلَب، إلى ساحة الوعي الفلسفي، ثنائيةُ الإنسان والحقل، الأنا والشروط الموضوعية، الشخصية والمُحيط (المجال، المجتمع، البيئة، الفضاء)، الحرية والجسد، الذات والموضوع... هذه المانويات لا تُحلّ، لأنّها تقسيم دوغمائي (عَقيدي) جامد ومقفَل؛ ثم ولأنَّها، بعدُ أيضاً، تُقطِّع وتُلمِّع أو تُخفي وتُبدي (را: التوفيقانية، التّلفيقانية؛ النزعات أو المناهج الاصطفائية والدوغمائية، الإمّا وإمّاوِيَّة...).

المُراد هو السؤال: مَنْ هو، في هذه الثنائيات أو المَخْرجات، السؤال الأكبر، أو الهَمّ الأكبر؟ هل هو الإنسان؟ أهو الطبيعة أو أنساق البيئة؟ لقد سبق أنْ مَرّ جواب المدرسة الفلسفية عند العرب الذي مؤدّاه أنّ اعتبار الإنسان مركزاً أوحد للفلسفة قد يعني تغييب الأسئلة الفلسفية الأخرى، أو تهميشها وإقصاءها، أو إخضاعها للسيطرة والأحاديةِ، للروابط التسلّطيةِ والتمرتبِ العمودي...

قد يكون الحلُّ لتلك الإشكالية أخْذاً للطرفَيْن المتصارعَيْن، البيئة والإنسان، معاً؛ أي في بنية، وفي سيرورة تفاعلية، وفي كَرْفَرةٍ تضافرية وتَداخلٍ أو تكاملٍ متناقِحٍ متفاقِمٍ ومستدام. وفي هذا الطرح للإشكالية، ومن ثم للحل، فإنّ فلسفة البيئة، أو البيئانية [البيئيات، البِياءَة]، هي، وبعيداً عن اعتبار الطبيعة غَرَضاً للسيطرة الغاشمة أو غرضاً للتعبّد والغنائية والأسطرة كما القَدْسنة، **استراتيجيا عامة وشاملة، متناقِحة ومتوازنة**، تُخطِّط لقيام عمليات التغاذي والتكامل بين الأنا البشرية وحقلها المادي والاجتماعي (را: أدناه، الباب الأخير: مشكلات البيئة والطبيعة أو الأرض).

والفلسفةُ البيئانيةُ مجموعةٌ من السيرورات المتوازنةِ الهادفة، بوعيٍ وإرادةٍ حُرّةٍ

منفتحة، إلى تعضية وتنظيمِ الثقافي معاً والطبيعي، العقلِ معاً والحقل، الكينوني معاً والامتلاكي أو المحسوس، الجسدي والروحاني، الداخلي والخارجي، الذات والشروط. . .

وتلك النظريةُ أو الخطابُ في الإنسان على خلفيةٍ (إهاب، مَهاد) هي الطبيعة، هي هي النظرُ العقلاني والشمولاني، بل التغييراني والواقعاني، في العلائقية الما يَجِب قيامُها بين قُطبَيّ التناقض أو الصراع المحتدِم بين الإنسان والطبيعة. تقول الفلسفة إنّ التضافر والتفاعل ضرورةٌ وشرطٌ لإمكان الحفاظ على صيانة واستمرار «النقيضَيْن»، معاً وفي الآن عينه، بنجاعةٍ متبادَلة (را: ميدان فلسفة البيئة؛ أدناه، الباب التالي).

7 ـ ثنائية الحداثة وما بعد الحداثة. النزعةُ العَدَميةُ أم النزعةُ النُضوجية.

إمّا وإمّاوية. تقسيمٌ مانويٌّ وتفكيرٌ دوغمائي وإطارٌ مرجَعي اصطفائي:

للحداثة وما بعدَ الحداثة، في الفكر الغربي الذي نغتني بتجاربه ونتفاعل معها ونُحاورها، معنًى هو أكثر حِدَّةً وجِدَّة، أي جراَةً ومساحةً، من المعنى المعروف لهما في الفكر والثقافة كما في السياسة والفلسفة في الذِّمّة العربية (را: التنويرانية، أو الحداثانية، العربية الأولى المُسَطَّعة مع الطهطاوي؛ ثم الثانية أي الحاضرة في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة).

يَنفتح الفكر العربي الراهن على محاورة الركائز الكبرى للحداثة، وما بعد الحداثة، في الفلسفة الغربية. فنحن في الدار العربية، نتعقَّب ونتحرّى، تَغَيّوءاً للتعلم والتجاوز، أو للاكتساب والتحرّر من المكتسَب (أي امتصاصِه وتَمثُّله واجتيافه ثم إعادة تثميره وضبطه). كما أنّنا ننتقِد ونُحاكِم تيارات الحَداثاتِ التي تَتَباين حتى التناقض؛ وتتدفّق صراعاتُ الحداثةِ وما بَعد الحداثةِ في كل ميدانٍ أو قطاعٍ أو فن، في العلوم والفنونِ والتواصلية، في الأنا والمجتمعِ والوطن، في التفسير والفهم والتأويل.

ويمْثُل في التنويرانية، أو الحداثانيةِ، العربيةِ الأولى، ولاسيما في الثانية (أي الراهنة)، وعلى غِرار ما تَختَصّ به المدارس الفلسفية في «الغَرْب»، الاهتمامُ الدقيق الطاغي بالانعتاق والطلاق حيال الأنساق الكبرى العمومية الضبابية، وحيال التصورات

الفضفاضة والكُليّة والعموميةِ في الفلسفة والتاريخ وتفسير الوجود أو تغييره، وحيال «الاستراتيجات» الطموحة المتخيَّلة لفهم الكينونة والصيرورة أو العقلِ والذات والطبيعة. . . وتتّفق تلك النظريات، العربيةُ منها أمِ الغربيةُ أو العائدةُ للذّمّة العالمية، على التأسُّس حول المغبونِ والشعبي، المطرودِ أو المَنسِيّ، اللامَفْصوحِ والمقموع، المختلِفِ والمتعدّد؛ وكذلك على التركيزِ على العقل والحرية أو الإرادةِ وحقوقِ الإنسان، وعلى التفكير في الذات ومن أجلها وفي العقل ومن أجله وبواسطته. ومن المشترَك، بَعدُ أيضاً، أيْ مِمّا يوحِّد النظر الفلسفي العالميَّ الراهن ويرفَعه فوق الخاص والمحلي، نذكر: خلخلة الثنائيات المُقاوِمة؛ مِن نحو: الذكورة ـ الأنوثة؛ العقل ـ الجَسد أو الأهواء؛ العقلي ـ الميثي؛ الذات ـ الموضوع؛ القيمة ـ القانون؛ الأخلاق ـ الحقيقة؛ الكينوني ـ الامتلاكي. . .

8 ـ خلاصات ومستصفى:

أعلاه، كان إرغامياً، أو فعّالاً، وتَغَيُّوءاً للتوضيح والإلحاحِ التوكيدي الضروري، تكرارُ عدة مقولاتٍ خلال هذه المحاكَمات أو القراءات لثنائياتٍ غير جدلية، منها ثنائيةُ الحداثةِ وما بعد الحداثة، في مسار الفكر الذي أضحى كونيّاً أي أكثر شمولانيةً من كل خطابٍ عربي، أو خاصٍّ في العالم الإسلامي والعالَم الثالثِ بعامة. إنّنا نؤمن بأنّه لا صحة للظنّ بأنّ الفكر الخاص يُمارِس فلسفةً مستعارةً من بعض أمم إنْ انتقد فكر الحداثة، وفلسفةَ ما بعد الحداثة، وفلسفاتٍ أخرى كالذرائعية والواقعانية والتجريبانية، والفكر الأداتي، والاقتصادانية، ومنطقَ الثنائيات أو «فلسفتها» الضّمنية الدوغمائية.

فالأهمّ، في مطلق الأحوال، هو أنّنا، في المدرسة العربية، نقيم حواراً متناقِحاً مستداماً بين قَرْنَيّ مَخرجةٍ هي الحداثة وما بعد الحداثة. الحَدّان متكافئان، نأخذُهما معاً؛ نُدرِكهما في كلِّ عام، ووحدةٍ أجمعية، وبنيةٍ عضوية، وجدليةٍ تفاعليةٍ مترابطة. إنّ ما بعد الحداثة تشدِّد، في دارنا العربية، على الناقص والمَنْسي والمعتِم في الحداثة «النهضوية». ذلك أنّ تلك الاجتهادية الموسَّعة النهضوية والحضارية، أي تلك الحداثانية الأولى أو التنويرانية الأولى، لم تُفلِح على الوجه الأتَمّ والأكملِ في حراثتها للمجتمع والنحناوية والفكر منذ أواخر القرن الثامن عشر وما بعده، وفي طرحها

الجديد الحداثوي لأسئلة الفلسفة العربية الإسلامية حول المطلق والإنسان والخير أو حول الحقيقةِ والوجودِ والمعنى أو حول العقل والألوهةِ والقول.

لقد كانت «حداثة» عصور النهضة غير معمَّقة، وغير شمولانية (را: أدناه، ميدان الفلسفة في عصر النهضة)...؛ وما علاقتُها بالفلسفة الما بعد حداثانية العربيةِ الراهنة بعلاقةٍ خطية، أو آليةٍ، أو مستقيمة غير تَقَطعيةٍ وغير تَدرّجية، وغير متكسِّرة أو غير متشظية... ونظرية ما بعد الحداثة، أي الحداثانية العربية الراهنة (الثانية)، هي محاوَرةٌ لتجربةِ الحداثة النهضوية أي الاجتهادية الحضارية، ونقدٌ استيعابي لها، وتعميقٌ وترسيخ لمقولاتٍ لم تَتعمّق وتَترسخ، ولعقلٍ لم يُنتَقَد كفايةً وبشفافِية، ونظرٍ في العِلم والمنهجِ لم ينغرس ويتعمّم ويُسْهِم...

إنّنا، في مدرستنا الفلسفية الراهنة، نُدرِك أنّ الحداثة النهضوية لم تَنجح في تأصيل وتعضية مقولاتٍ من نحو: العقل والحرية وحقوق الإنسان، العدالةُ واعتبار الذات فاعلةً أو مسؤولةً ومؤسِّسةً للتشريع والقيمة والقانون، الحوارُ والشورانيةُ والتقدّم، الإنتاجُ والمحاكَمة والنقدانية، اللقمةُ الشريفةُ والثقافة المحرِّرة اللاعُنفيةُ وغير الخائفة، الفضاءُ النفسيُّ الاجتماعي والسياسي المشبَع بالعِلم والأسئلة الجديدة وروحيةِ الثورات في الصورة والرقم والضوء والمتغيِّر... فما هي بَعدُ، إذَنْ، الفلسفة الما بعد حداثانية في خطابها العربي؟ إنّها إعادةُ التفاعلِ والتحاور مع فلسفة الحداثة، وإعادةُ الصياغةِ كما التدقيق في تلك المقولات والرؤى والنظريات؛ وإعادةُ تعميقٍ عامٍّ أو صقلٍ أو تعضيةٍ؛ وإعادة مَعْنَيَةٍ أو أشكلةٍ أو بَنْيَنة. وبعد ذلك؟ بعد ذلك، وكما تكرَّر، تلي مرحلةُ الاستيعابِ، والتخطي الإسهاميّ والمستدام.

الفكر الإمّا وإمّاوي، الذي هو على غرار إمّا الحداثة وإمّا ما بَعدَ الحداثة، ليس الفلسفة؛ وليس فلسفة. وهذا كله بقدر ما أنّ الفلسفة ليست الثقافة، ولا هي السياسة، أو الإناسة، أو التنمويات، أو نقد الغرب والتكنولوجيا والعِلموية، أو مَعْنَية الحضارة، أو التربويات، أو النظر في الهوية الفردية والنّحناوية والمابين أُممِيّة...

والفلسفة ليست هي العقل النظري بمفرده، ولا هي العقل العملي بمفرده، ولا هي العقل الجَمالي والفني بمعزلٍ عن الآخرَيْن. إنّها كلٌّ، وصياغةٌ موحَّدة، وبنية،

ونسق أو نظام، ووحدة حية؛ وفي جدليةِ هذه العقول يتغيّر كل منها بتغيّر العقل الآخر أو بتغيّر الكُلِّ، أو الشكل العام، أو الإدراك العامّ، أو البنية، أو الوحدة الأجمعية التفاعلية.

حيث إنّ الكلام عن فلسفةٍ، أو نظرية، تُنتِجها الثنائياتُ البتّارةُ اللاجدليةُ كلامٌ عن قَرْنَيّ أرنب (هذا، بحسب المناطقة الهنود)، فإنّ مستصفى معاني القولِ الفلسفي الراهن هو:

أ/ إعادةُ طرحِ الأسئلةِ على الوجود والمجتمعِ والطبيعة، والتساؤلُ عن معنى ومسارِ وغايةِ ذلك الوجود، والمجتمعِ، والطبيعة؛

ب/ إعادةُ تقييمِ طرائق النظرِ بحيث تكون حداثيةَ النزعةِ؛ ويتناقَح هنا باستمرارٍ ومرونةٍ النظرُ في الأيْسِ واللّيس، الفكرِ واللغة، العقلِ والقيمة، الشيء والكلِمة، المعرفة والحقيقة، الخير والسعادة...؛

ت/ تجديدُ النظر في الطريق إلى الحقيقة، وفي البحث عن الحقيقة، وفي تفسير الحقيقة وفهمها كما في صياغتها وتطويرها...؛

ث/ التدقيقُ في استجابة العقل على حاجة العقل للنظر والنقد والمحاكَمة؛ وعلى حاجة الحضارة إلى المَغْنَيَة المتجدِّدة المتناقِحة والمفتوحة؛

ج/ لا يستطيع العقل الفلسفيُّ أن يستقيل من التفكير في العقل، وفي الفعل، وفي القول... وكذلك فهو «محكومٌ» بأن يحاكِم أدواته ومنطقه، فلسفته وأسئلته، قوالبه وأجهزته؛ ثم هو أيضاً يَهْتم بأن لا يخضع لتأثير الذاكرة أو للتمحور حول المخزون والمستودَع والينابيع؛

وصار منخولاً ومستصفىً أنّ العقل لا يستطيع الركون إلى الأجوبة القديمة، والتجاربِ الفلسفية التاريخية، والأسئلةِ المعهودة حول المعنى والوجود، حول الذات والوعي، المتيافيزيقا المنقولةِ أو الأونطولوجيا الموروثةِ والشائعة والمسيطِرة.

لا يستطيع العقل الفلسفي أن يرضى باللاعقل واللامعقول، بما هو ضد العقل وغير العقل؛ أو بما هو معرفة شعبية، وحَدْسية، وصوفية تذوقية، وذاتانية صِرْف. لا

يستطيع العقل الفلسفي أن لا ينظر في المبادىء الكلية، والعِلل الأولى؛ لا يستطيع أن لا يصوغ استفهاماته ومن ثم استجاباته في مذهبٍ نظري متماسكٍ أو في نظرية، في نَسقٍ أو في آرائية، في نظامٍ أو في كلٍّ عامٍّ موحَّدٍ ومَرِن.

ح/ العقل نظرٌ تفكّريٌّ، تأمُّلٌ عقلاني شمولاني. إنّه نظرٌ في الفعل والإرادة، وفي المجرَّد والمعرفة... وهو، أيضاً، نظرٌ في المشكلات العملية للإنسان، وفي مشكلاتِ الفكر العالمي، ومشكلات البيئة، ومخاطرِ التسلّح والأمركة والتصحّر والقنبلة السكانية... وهو يَنْصَبّ على ظواهر الجوع والخوف، الظلمِ الاجتماعي والاستبدادِ السياسي.

خ/ العقل نظرٌ في الخير ومعاييرِ السلوك، والصياغةِ المستمرة المتجدِّدةِ للقِيمَ والفضائل، للعقل العملي، وللعقل الجمالي، للفَنّيات والسعادة ومناقبية العِلم.

الفصل الثالث

التّمايزُ والتّناضحُ والتغاذي بين الميادينِ الفرعيةِ والجِذعِ المشترَك

1 ـ تَتمايز الفلسفةُ عن حقولها. لكنّ التفاعل والتغاذي عمليةٌ لا تمكُث أو تتوقّف، ولا تخمُد أو تكِن، ولا تُطمَر أو تُطرَد.

2 ـ إنّ فلسفةَ العِلم، أو النقدَ المَحليَّ للفلسفة «الغَرْبية» أو للفلسفة الهندية، كشاهد، ليست هي الفلسفة. فالفلسفة جِذعٌ مشترك، أومَصَبٌّ عامّ، أو البنيةُ الأجمعية الحيَّةُ التاريخية؛ أما فلسفة اللغةِ أو الدين، وما شابه، ففرعٌ أو غُصن، مِيدانٌ أو تَخَصُّص.

3 ـ تَتبادل الفلسفةُ التعريفَ والتعزيز، كما الحوار والغذاء، مع المكوِّنات أو الأجزاء، مع الفروع أو الميادينِ التخصُّصية.

4 ـ أعادت المدرسةُ العربية في الفلسفة، أي الفلسفةِ في العالم والتاريخ وللمستقبل، وتُعيد بتواظُبٍ مُتناقِحٍ وغير مَكْثيّ، تعضيةَ الأسئلةِ الفلسفية، والمعرفةِ الكونيةِ، وعِلم الكليّات، والفكر؛ كما تُعاد، بَعدُ أيضاً، للتدقيق والإدراكِ الجديد: الأشكلةُ والتسمية، المَعْنَيَةُ والبَنْيِنة، التمثُّلُ والتجاوزُ والتخطّي، التفسيرُ والفهم والتأويل، المفاهيمُ والموضوعاتُ والطرائق، الأخلاق والمعايير والقيم، المسلَّمات واليقينيات والماهيات، العقل والإيمانُ والعقليمانية. . .



1 ـ تجاوزُ التفاضُلِ كما التَّمرتُبِ بين الميادين أو الأسئلةِ، الموضوعاتِ أو الأدوار.

نقدُ الأنساق أداةٌ محرِّرة وتعريفٌ أو ميدانٌ للفلسفة قابلٌ للفعالية والتحريك.
الفلسفة لِيَسَنةٌ وإثبات، عَوْدَمة [عَذمَنة] وإقرار أو أَيْسَنة:

يُمثِّل كلُّ ميدانٍ، كلٌّ مَبحثٍ أو فرعٍ أو اختصاص، سؤالاً من **الأسئلة الفلسفية التي تَطرحها المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة**. ويتنازع، داخل كلّ ميدان، عِدّة أجوبة. وتنبتُ الأجوبةُ هنا على شكل اختلافاتٍ أو حوارات، تياراتٍ أو مذاهب؛ وتنشأ مقولات، ومفاهيم [أُفهومات، أفاهيم، تصوّرات ذهنية]، ومصطلحات؛ ويتنوّع الموضوعات والأغراضِ والأسئلةِ تَتنوّع وتَتَعدد «الفلسفات» المتخصِّصةُ أو الفرعية. وهذا كلّه، على الرغم من أنّ المدرسةَ العربية تَجْعل للفلسفة ضِلعَيْن أو وجْهَيْن متكامِلَيْن لصيقَيْن هما: الوجه العملي أو العقلُ «المسلَّح»، المعياري؛ والجانب الذي هو نظرانية، «عقل مَحْض»، بحثٌ عن الحقيقة منزَّهٌ عن الاستنفاع، أوالكسبِ والتوظيف. والفلسفة نقدٌ حرٌّ وغير محدود؛ وهي الجهاز الهدْميُّ والسلباوي والنّفياوي في الفكر والمجتمع والنص، في المقَدْسَن والمؤسطَر والمسبق، في الوثوقي والمشاريع أو النظرياتِ المُنَسْقَنة.

نقدُ الأنظمة [الأنساق] الفلسفية، الكبرى والعريضة أي شديدة التعميم

والأعمومات، نقداً هو قريبٌ من الخلخلة والنقض والتقويض، ربّما يكون نشاطاً فلسفيَّ الرؤية والمنهجيةِ والمرامي وبالتالي ضرورياً جداً من أجل تطوير الفلسفة نفسها؛ ثم من أجل القول إنّ الفلسفة العربية الإسلامية، إبّان فترتها النرجسية ومرحلة الاستهلاك الذاتي، كانت فلسفةً قدَّمت أفكاراً وأحكاماً أكثر مما قدّمت نسقاً ضخماً شديد الاتساع والأسئلةِ والمَدَيات. في عبارةٍ أخصر، إنّ نقد النظريات المُنَسْقَنة يُدخِل روحيةً جديدة، ورؤيةً جديدة، ووظيفةً أخرى للفلسفة؛ ويُهيِّيء، عند العامل في ميدان الفلسفة، لتجاوز التعجرفِ والأوهام، النُّفاجِ والزهوانيةِ المَرَضية الاستنفاخية. . . ؛ ويُعيد النظر والتقييم للفلسفة، المنرجَسةِ قيمةً ومكانةً حضارية، عند بعض أوروبا (را: الرابوع الفلسفي الألماني).

أ/ القاعدة الأولى هي أنّنا لا نقيم تفاضلاً بين العقل النظري، والعقل العملي الذي، عند بعض الأمم، يلغي ما عداه أي يلغي كلَّ الميتافيزيقا. والأهَمّ؟ الأهَمّ هو أنّ ذلك التقدير المشكِّك في معنى وجدوى الإنساقِ الفلسفية، واسعةِ الاحتواش والصلافةِ والتجوّف، يتلاءم جيداً مع موقف الفلسفة الأنكلوسكسونية من الميتافيزيقا؛ ومع الفلسفة كبمحثٍ هو، في ذلك المنظور الممثِّلِ لفلسفة العِلم واللغةِ والتحليل والإحساس، بلا معنى، هُراء، فارغ المحتوى، ذو قعقعةٍ وجَعْجَعةٍ، جُزافي، غير حُدوثي، رطانة، ثرثرة. . . لا نريد القفز من هذه السخرية بالميتافيزيقا، عند فلاسفة التحليل كما الوضعانيين والعلِمويين، إلى العدمية (التلييس، الليسَنة)؛ ولا إلى الوراء، إلى الظن بأنّ الفلسفة العربية الإسلامية، الممتدةَ بين ابن خلدون حتى القرن الثامن عشر، ذات قيمةٍ متميِّزة لأنها فلسفة رفضت الأنساق. وخلاصةً، إننا اليوم نرفض التقيّد بنظرياتٍ مُغرقةٍ في الضبابي، وأوهامِ العظمةِ التي حجبت الرؤيةَ الدقيقة، العلميةَ والواقعانية، عند الأوروبي، للفلسفة.

ب/ والمبدأ الثاني؟ القولُ الأخصَر، في تلك القاعدة الثانية، يفيد بأنّ التفاضل بين الميادين، ضمن المدرسة العربية الفلسفية الراهنة، صعبٌ؛ فهو لا يمكن أنْ يقوم على معايير دقيقة، وليس «أخلاقياً» إجراء ذلك التفاضل. لكِنَّما قد يكون ذا فعاليةٍ وإنتاجيةٍ إقامةُ توتّرٍ بين الميادين الفرعية للفلسفة، بين الفروع والجذع العام، بين العلوم الإنسانية والفلسفة، أو بين كلِّ عِلمٍ من العلوم الإنسانية هذه والفلسفة.

ت/ ولا نقيم تفاضلاً، أو تَمرتباً شاقولياً، بين **أدوار الفلسفة**؛ ولاسيمابين **دورها الهتكاني**، دورها الذي هو **لَيَسَنة أو عَذمَنة**، ودورها **التأييسي** الذي يكون إثباتاً، وتأكيد حقائق أو مقولاتٍ وأفاهيم وأفكار، **ودورها الكِفاحي (المسلَّح، التجييشي، المُقاتِل، المُحارِب، النشيط، الفعّال...)**. ومن السّويّ، بَعدُ أيضاً، **أن لا تقوم مفاضَلةٌ** بين موضوعاتِ أو أسئلةِ الفلاسفة، بين الأفهومات، بين الفلاسفة، بين المختلِفين، بين المتحاورين...

2 ـ فلسفةٌ أَمْ فلسفات، وسؤال أكبر أَمْ أسئلة، ومنهجٌ واحد أَمْ مناهج.

العلائقيةُ بين الميادين الفرعية والميدان العام.

الفروع الفلسفية المتخصِّصة أم الميتافيزيقا المحضة بمفردها:

الفلسفاتُ أم الفلسفة؟ هل يَصحّ الكلامُ عن فلسفةٍ تكُون عامة، أو جذعاً مشتركاً، أو مَصَبّاً تنتهي فيه الفروع؟ هنا تُثار في الوعي الفلسفي إشكاليةٌ يعرفها علمُ الاجتماع العام وعلوم الاجتماع المتخصِّصة (أيضاً، قا: علم النفس العام وميادين علم النفس، الخ). لقد جابَهْنا، هنا، ميادينَ فلسفيةً (أو فلسفاتِ كلٍّ من: التربية، الإنسان، التاريخ، القانون، الأخلاق، السياسة، القيم، التأويل...)؛ وهذا، أكثر من مجابهتِنا للفلسفة، للبنية أو الوحدة، للشكل العام أو للكُلّ الأجْمَعي. وهكذا فقد تُثار نقطتان، أو موضوعَتان، للتفكير:

أ/ الفلسفة العامة والميادين في علاقة جدلية. فالكل لا يُدرَك دون الأجزاء؛ وبالعكس. ويتبادل التعريفَ والتعزيز الكلُّ والفروع؛ وكلّ تغيّرٍ هنا يَحْصل هناك؛ وبالضدّ، فكل تغييرٍ في البنية يؤثّر في المكوِّنات.

ب/ ما هو المشتَرَك بين الفروع، أو ما هو الهدف العامُّ الذي ترنو إليه كل الميادين وتسعى الفرعياتُ لتحقيقه؟ إنّه هو هو الهدفُ عينهُ الذي تصبو إليه الفلسفة، البنية، الكُلُّ العامّ؛ فكلُّ الفروع تَستهدف استراتيجيةَ تَحقُّقِ الإنسان، أو إسعادِه ومساعدته على إشباع قيم الخير والحقيقة والجمال، وترسيخ العقلي والتاريخي والنسبي، والتوجه صوب المستقبل المؤنْسَن. وعلى سبيل الشاهد، إنّ تعريف فلسفة

التربية يتلاقى مع تعريف فلسفة الإنسان، وفلسفةِ العقل، وفلسفةِ الدين، وما إلى ذلك. . . فالتلاقي مشترَكٌ بينها كلّها حول أهدافٍ هي إنسانويةُ الإنسان، وأَنْسَنة العلوم، والبحثُ في الخير، والنظرُ في الوجود والسياسةِ والمستقبلِ الأقلّ خطراً وَضُعفاً وفقراً وخوفاً إنْ للفرد أم على صعيد المجتمع وفي النّحنُ وأمام مأساة الحياة.

وفي كلام مُراجِعٍ موضِحٍ، إنّ فلسفة التربية، نظير فلسفة الدين أو فلسفة التنمية، فلسفةِ الاشتراكيات والقَوميات أو فلسفةِ السياسة وفلسفةِ القانون، ترنو إلى جعل الأنا، أو النحنُ، تزدهر، وتتفتَّح، تَشبع اللُّقَيْمَة وتأمن الخوف، تعي أنها متساوية ـ أمام القانون ـ مع أعضاء المجتمع ثم في العلائقية بين الأمم. ولا أظن أنّ قيماً أخرى، كالعدالة والعمل والحريةِ والمطلب أو الحاجة إلى اقتصادٍ مزدهرٍ ثم متوازنِ التوزيع، يُمكن أن تكون مَنسيةً أو مغْفَلة؛ فكلّها قيمٌ اجتماعيةٌ تحتاجها الشخصية، كما الأمة أو النَّحنُ، كي تَطمئنَّ إلى إمكان بل ضرورةِ التحقق الذاتي والتوكيد الجماعي النّحناوي. وبَعدُ أيضاً، إنّنا قد نَستطيع اعتبار الفلسفةِ العمليةِ تَعمل، في مجال الفكر والمجتمع والبشرية، نفسَ عملِ ما تقوم به، على صعيد الفرد، **الصحةُ النفسية** (الاجتماعيةُ، والثقافية، أيضاً)؛ ففي الميدانَيْن يكون الاهتمام، وهو مِرَوحي ومُتَلولِب، رهاناً يقوم على التخطيط ووفق استراتيجيا.

3 ـ ميدان الفلسفة السياسية الاقتصادية. فلسفة القانون والتشريع.

الفلسفةُ سياسةٌ أو عقلٌ عمليّ والنظرانيةُ السياسيةُ فلسفة:

تكُون النظرياتُ الفلسفية في الاقتصاد والقانون والسياسة، إنْ داخل الوعي الفلسفي العربي أمْ الإسلامي أم العالمي، تنظيراً في الإنسان من حيث حقُّه في تنظيم المجتمع؛ وفي التشريع لذاته، وتطوير شؤونه القضائية، وفصل السلطات، واتخاذِ القرار، والتحكّم في الاقتصادي والعدالة الاجتماعية. . . واعتبارُ الفلسفةِ سياسةً فاضلة، أو السياسةِ فلسفةً بل الحكمةَ الأسمى والعِلم الأشرف والأشمل، موضوعٌ متّفَقٌ عليه في تاريخ الفلسفة (را: زيعور، الحكمة العملية. . .). ميدانُ الفلسفةِ السياسية، أو السياسةِ الفلسفية، وهو ما سنراه في الباب التالي، يبقى اليوم ميداناً هو الأهم والأعَمّ، و«الصناعة» الأكمل والأشمل والأمَسّ أو الألصق بالإنسان والمجتمع

والدولة، باللقمة والبيئة والمستقبل، بالتربية والتنمية والحياة المغتنية أكثر فأكثر بالقيم والكينوني، بالعِلمي والتقدّم والسيطرةِ على المشكلات والواقع والمصير.

إنْ كنّا لا نمضي إلى درجة القول بالاقتصادانية، أي بالفلسفة التي تتأسس على اعتبار الاقتصاد عاملاً هو الحاسم والأكفأ في تفسير الوعي والتاريخ والمستقبل، فإنّنا ـ من جهةٍ أخرى ـ لا نفسّر كلَّ شيءٍ، في الفلسفة، بالسياسة. غير أنّنا، وفي مطلق الأحوال، يجب أن لا نرى خروجاً من النشاط الفلسفي الدراسةُ السوسيولوجيةُ للفلسفة والفكر والوعي. كما أنّه، من جهةٍ أخرى، يَصلح تدبّر الفلسفة بتعابير اقتصادية؛ فالقراءةُ الطِّباقيةُ (الطوابقية، التَّرازُحية) للفكر الفلسفي المنتِج تكشف أننا نَعتمد طرائق وأواليات أو مصطلحاتٍ وشيماءات، تُعتمَد كُلُّها في عِلم الاقتصاد. وهكذا فمن المشروعِ والصائب، بل المطوِّر والكاشفِ، التكلُّمُ، في مجال الفلسفة والفكر والثقافة، عن: السِّلعة والسوق، الإنتاج والاستهلاك، المصانع والمَصَبّات (المنافذ الاقتصادية)، القطاعات المفتاحية وقوانين الربح، العلائقية والعائدية (المردودية)، مقاييس الجودة وكسادٍ أو انخفاضٍ في القيمة والرأسمال، مناطق ومراحل «وعِملة صعبة»، ناتج قومي ودخل قومي (وطني، عام)، انكماش وهبوط وتَضخّم واكتفاء ذاتي (قا: المفرداتية الاقتصادية في التحليل النفسي)... إنّنا نعتمِد كثيراً، في هذا الكتاب، مفرداتٍ اقتصادية، وسياسيةً بل وعسكرية؛ فهناك، مَثَلاً: تثمير التعلّم من تَجربة الغرب، إعادة الاستثمار، استراتيجيا المستقبل، سوق الفلسفة أو منتوجاتها، الطلب والعَرْض، مناطق فلسفية، انكماش وانفلاش الماورائيات، مقاييس الجودة...

لعلّ في إزاحة المفردات الاقتصادية إلى لغة الفلسفة والفكر والدين سوء استعمال، وقَسْراً وابتساراً، وتَرجرحاً وإقحامات مصطنَعَة... بيد أنَّ هذا كلَّه لا يَحجب المردوديةَ، وصوابيةً نسبية؛ وهكذا قد تكون «القراءة الاقتصاديةُ»، لتاريخ الوعي الفلسفي العربي، حيَّةً وذات عائديةٍ. فالتمرحُل لذلك الوعي، على حَدّ تلك المفرداتية المذكورة، انتهَض من مرحلة ازدهار أو انطلاقٍ حسَن الإنتاجِ مُحْدِثٍ للبحبوحة؛ ثم تلتْ مرحلة كسادٍ وهبوط، أو انكماشٍ، وانخفاضٍ في قيمة الرأسمال؛ ويمكن الكلامُ عن اكتناز، وعن نقصٍ في الإنتاج، وسوء إنتاج، وإعادة إنتاج... كما يَصدق وصف فتراتٍ كثيرة من العصور العثمانية العربية بأنّها فترات الاكتفاء الذاتي، بل

والاستهلاك الذاتي، وضعف التمويل الذاتي، وانخفاض الدخل الفكري في الوطن والمجتمع بل وفي السياسةِ والثقافة.

ولا أظنّ أنّي أحرُثُ في المكان غير المناسب إنْ وصفتُ الشروط الاقتصادية للفكر، في تلك الفترات المقفَلة على نفسها، بأنّها كانت مصابةً بالتفسّخ والاهتراء أو التَّخمُّج؛ وبأنّ الفكر أصيب بالتأسُّن والركودِ والشيخوخي، وبأنّ مستوى الفكر والسياسة، على غرار المستوى الاقتصادي، تَدنّى وتَخلّفَ... والمدرسة الفلسفية الراهنة، عندنا كما في الدار العالمية، تتدارسُ الفلسفةَ كما بضاعةٍ أو «سلعةٍ معمِّرة»؛ وتَسعى إلى نزع ملكية، وإلى منع الاحتكار، وإلى رفض إغراقِ السوق، ومحاربةِ الحَصْرانية والتكتّلاتِ والكارتلات. الأهَمْ، هنا، هو التفكيراتُ أو النظريات السياسيةُ التي صاغها الفكر من أجل التفسير والتغيير، أو من أجل الفهم الشامل والتطويرِ الاستراتيجي للاقتصاديّ. وقد بلغ الفكر الاقتصادي المستوى الأرقى مع النظريات السياسيةِ والأنساق التي انطلقت من الاقتصادي كيما تُفسِّر ـ أو تقود ـ الأيديولوجيا والفلسفة كما الوعيَ والمستقبل أو الفردَ والكلّ (را: الربحُ الذي حققّته، للفكر العربي، الاشتراكياتُ المتنوِّعة...)[1].

3 ـ ميدان الماورائيات (الميتافيزيقا، الفلسفة المحضة، الأَيْسيات، الإنّيات، الوجوديات).

صراع النقيضَين المتكافئَين حول القيمة الواحدة أو في الشخصية:

الميتافيزيقا هي تساؤلاتُ الإنسان، الواعيةُ والتأمّلية، اللامُرْتَويةُ والنقدية، حول كينونة الإنسان المنغرِسِ وموقعه ومجاله في الوجود؛ أو حول العِلل الأولى من نحو: ما هي الطبيعة وما هي الروح، ما هي البداية وما هي النفس، ما هو المصير وما هو الزمان والخلود، ما هي المادة وما هو الجسد، ما هي الحقيقة والماهية، المتعالي والحق الأول والسبب الأول، ما هو الخير والجمال أو القيمة، ما هو الوجود وما هو

---

(1) من المذاهب السياسية التي تنازعت في التجربة العربية الاسلامية، يُذكَر: النظريات في الخلافة والبَيعة، الحق الالهي للخليفة، سياسةُ التفويض وسياسة التنفيذ، تأسيس العقل والتخييرِ للسياسة والتشريع أو للشرعية والسيادة... أما المذاهب في التجربة الراهنة فسَنراها فيما بعد.

واجب الوجود (را: الفلسفة الأولى، الحكمة النظرية، الفلسفة العامة، مبحث الربوبية، الإلهيات، عِلم الوجود، الأَيْسِيّات، الموجودية، الإنِّيّات، ما بعد الطبيعة).

ميدانُ الميتافيزيقا، في المدرسة العربية القائمة، حيويّ ونشيط؛ إنّه مُستمرٌّ بالتواضح والتناضح مع تاريخه، ثم مع الفلسفة في ذِمَّتها العالمية للإنسان والعقل والميتافيزيقا. وهو، كما مَرّ، ميدانٌ محكومٌ بموقفَيْن متصارعَيْن يتناقضان من جهة؛ ويَتَغاذَيان أو يتبادلان الفعالية والجدلية ومردودية النقدِ، من جهةٍ أخرى؛ إنّهما: الميدان المعهود، أي الموضَّح المعزَّز بأسئلة كانْط النقدية الثلاثة (ماذا أكون، وماذا يجب عليَّ أن أكون، وماذا آمُل)؛ والميدان العَدَماني الذي يَقضي بعدم جدوى الميتافيزيقا بذريعة أنّها هراء، بلا طائل، جوفَاء، صِفْر، مؤذية، مناقِضة للعِلم... وبأنّها تخلو من المعنى والمضمون، كثيرة المزاعم والادّعاء والخَطَل، غير تحليلية، لا تعطي يقيناً، تأمّلية وغير نقدية، فارغة، وغير حقيقية، وغير مفهومة، وحالة مَرَضية عيادية، وعنترية استعراضية أو دونكيشوتية.

ويقال، بَعدُ أيضاً، إنّ المتيافيزيقا كلامٌ مرفوض لا اتفاق حولها ولا حقيقة في أحكامها؛ وهي أيضاً كلام في «قضايا» لا تخضع للحس والملموس ومن ثم للعِلم والتحليل أو للمنطق والتجريب والتفكير الوضعي. وهي اعتمادٌ، أو استخدامٌ واستعمال، لألفاظٍ وعباراتٍ لا وجودَ خارجياً لها؛ بل ولا إمكان لحواسنا على إدراكها؛ ولا إمكان هنا لالتقاط مضمونٍ ما أو معنى، أو حقيقةٍ أو قضيةٍ من قضايا العلم... (را: أعلاه، الفقرة 1، أ).

أما التجربةُ المنتِجة النقدية، المنيعةُ والفاعلة المؤثِّرة، فيُمَثِّلها شخصياتٌ ابتكارية إسهامية من أبرزها وأبقاها: ز. ن. محمود[1]، عبد الرحمن بدوي[2]؛ ومن الذين لا أتردّد بالإشارة إليهم ثم الإشادة بعملهم، أذكُر: نازلي إسماعيل حسين[3]... وازدهر

---

(1) ليست فلسفة ز. ن. محمود، بحسب ما يريد صاحبها نفسُه، فلسفةً أو ميتافيزيقا رافضةً للدين.

(2) يُعدّ من أبرز الميتافيزيقيين. را: أدناه، الباب 3، ف3.

(3) عن ن. إ. حسين، را: سامية عبد الرحمن، «الميتافيزيقا في الفكر العربي المعاصر ـ نماذج من الفكر المصري»، في: الفلسفة في الوطن العربية في مائة عام (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002)، صص 238 ـ 252؛ أيضاً: كا. ع(س. عبد الرحمن)، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1992.

كثيراً، وما يزال بارزاً، الخطاب الميتافيزيقي اليوناني ـ الإبراهيمي، أي الخطاب الوثني ـ التوحيديّ (اليوناني العربي اللاتيني). . .

وأخيراً، لعلّ كتابنا، «تفسيراتُ الحُلم»[1]، نجح في تقديمٍ شَفّاف، فلسفيٍّ أو علِمي، للأَيْسِيّات العربية الإسلامية التي، بحسب ذلك التنظيرِ أو المنهجِ النفسي العيادي، غَدتْ أقدر على أن تَنتصِب كنظريةٍ في الوجود، ومن ثم في القيمةِ والحقيقة، قابلةٍ للمزيد من التواضح والتغاذي مع العلومِ والفلسفة في العالم الحاضرِ والمستقبلي.

4 ـ ميدان الكوجيتو. الأنا المتعالي في الفلسفة «الغربية» (كانْط):

تَنغمِسُ جذورُ الكوجيتو، هذه الأنا أعْرف، في تربةٍ دينية؛ ولقد سَقتْ تلك المقولةَ (الفكرةَ، الأفهومةَ، الأفهوم) الفلسفةُ العربيةُ الإسلامية (را: فلسفة فعل الكينونة، الأَنيات، الأَيْسِيّات، الوجوديات في الفكر واللغة عند العرب)؛ ومن ثمّ فقد سقاها بعد ذلك خطابُ الفلسفة الوسيطية في أوروبا وحتى مابعد ديكارت. وهذا الأخير، أغرق تلك المقولةَ في خضمّ اللاهوتي، في الفكر الديني الظاهر المعلَنِ والمتضمَّنِ أو المحجوبِ المحمول:

أ/ إنّ ابن سينا، على سبيل الشاهد، في أدلته على خلود النفس، يقدِّم دليل «الرَّجُل المعلَّق في الفضاء»[2]. هنا كان قد التقط بعض الباحثين الأوروبيين[3]، عَبْر ذلك الدليل، قراءةً هي جديدةٌ أو مقارنة ومدقَّقة لِـ«الأنا أُفكِّر» الديكارتية[4]. ولعل جِلْسون، في مضمار إعادة نشره للترجمة اللاتينية القديمة لنصّ ابن سينا، قد قدَّم رأياً فعالاً؛ وقابلاً للتصديق أكثر مما هو قابل للتفنيد[5]. وتأتي موافقة غواشون على ذلك الرأي، في «القراءة الديكارتية لابن سينا»، بمثابة حجّةٍ جديرة أو لافتة، جاذبةٍ للتفكير ومثيرةٍ لوجوبِ إعادةِ قراءةِ تاريخ الفلسفة قراءةً غير أوروبية غير أنانيةٍ.

---

(1) را: زيعور، تفسيراتُ الحُلم وفلسفاتُ النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000. وبخاصةٍ في الفلسفات النبوية (النّبَويات) العقلية، أو الفلسفية، أو العلمية. . .

(2) را: زيعور، مذاهب علم النفس. . .، صص 65 ـ 69.

(3) Furlani, Avic. il cogito ergosum de Cartesio, islamica, vol.3 (1927), pp.53.

(4) زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية. . .، ص569.

(5) م.ع. ص570 (هامش 3).

ب/ نقد الكوجيتو الديكارتي: لا تنفصِل «الأنا أُفكِّر»، عند ديكارت، عن فلسفته التي لن نكرِّر، هنا، محاكمتها؛ وإظهارَ ضآلةِ ما بقي منها[1].

تَعتبر المدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة فلسفةَ ديكارتْ دينيةً، شديدة الإيمان بالمسلَّمات اللاهوتية والمسبَقات، مُحافِظةً، بل وتقريظيةً للدِّين الأوروبي، أو للكثلكة. ولا أظنّ أنّنا نغالي إذْ نرى في «فلسفة» ديكارتْ مذهباً وسيطياً، أو استمراراً للفلسفة الوسيطية في أوروبا، أو موقفاً معروفاً من الفلسفة أَمْلَته مشاعر وتوجّهاتٌ مجابِهةٌ متعصّبة حيال الفلسفة العربية الإسلامية نفسها. تَشهد على ذلك مقولاتُ ديكارت الأساسيةُ؛ ومنها: أدلّته على وجود الله؛ النفس؛ الرّوح؛ الخلود؛ إشكالية المعرفة؛ العالم؛ انفعالات النفس؛ الأخلاق؛ وثمّتَ أيضاً مقولاته في الجن، وهذه الغدةِ أو تلك، ومذهبِ الموازاة بين الجَسد والنفس... ولا تُنسى، هنا، أحلامه؛ فهي دليلنا إلى تفكيره واستلهاماته واهتماماته، إلى معنى فلسفته وأعماق شخصيته أو مراميه ولا وعيه ومطموراته.

والأهَمّ؟ الأهمّ هو أنّ الأنا أفكّر الديكارتية أفرطتْ في الخروج عن مبدأ هو وحدة النفس والجسد. فما الثنائية الديكارتية سوى مبالغة، وابتعادٍ عن السداد والفهمِ الكُلي والموحَّدِ للإنسان.

تبدو مقولة الأنا أُفكّر، مقولة الذات المفكِّرة، أَيْسةً؛ أو هي كَيْنة. ولكأنّها محور الأَيسات أو الإِنّيّات، أو الوجوديات أو الكينونيات. لقد جُعِلت بمثابة المطلَق. وتُقدَّم بمثابة ما هو مَحْض، خالص، قائم بذاته، سابقٌ على التجربة وعلى المجتمع ولاسيّما على اللغة... (را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية...، صص 571 ـ 573).

ت/ غير أنّ ما كشف زيفَ الأنا أفكر قد تَمّ، على نحوٍ واضحٍ أو أوضح، بارزٍ أو أبرز، بواسطة التحليل النفسي؛ والألسنية؛ والحِياوَة (البيولوجيا)، والاقتصاد... والإناسة، ذلك العِلم المتحرِّر مؤخَّراً من أيديولوجياتٍ استعماريةٍ كانت تحكمُه، يُعدّ هنا، في ذلك المضمار، ذا مردوديةٍ وفعاليةٍ من أجل فهم تطوّر الوعي البشري،

---

(1) را: زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، صص 65 ـ 69؛ الفلسفة في أوروبا الوسيطية...، صص 568 ـ 574.

وتطويرِ الفكر، واللغة، والنمو، والنضج، والسيطرةِ على الذات أو الطبيعةِ أو مشكلات التواصل والتكيّف المستمر مع الذات والآخر وفي المجال.

القول بالذات المفكِّرة (الحرةِ والفاعلة)، بحسب التحليل النفسي، قولٌ ساذج؛ أو هو مثالي، أسطوري، خرافي، متناقض...؛ ذلك أنّ اللاوعي هو المنطلَق، والمتحكّم، والعامل الحاسم، والحقيقيّ... والمعنى الكامن (المضمرَ، المطمور، الدفين...) هو الصحيح. وما الحقيقة، بناء على ذلك المقتضى، سوى البحثِ عن ذلك اللا مفكَّر فيه، اللامفصوح، المالايُنْقال، الما نَجهله ونَجهل أنّه يقودنا، ويفكِّر عنا، وبنا.

ليس الوعي حُرّاً؛ والإرادة محكومةٌ باللاواعي والرمزي والمتخيَّل؛ والحتمية نفسية، بحسب التحليل النفسي الأَرومي[1]؛ وليس بالإرادة الواعيةِ والحريةِ المسؤولةِ والعقل.

وفي الواقع، إنّ الإنسان كائن ضعيف، خَطّاء، محدود؛ ومدعوّ إلى التواضع، وتفهّم عقدةِ حسد الألوهية، أو عقدة الرغبة المأساوية باجتياف جبروت الطبيعة، وقدرةِ المطلَق، ومطلَقيةِ المعرفة والحضور والإرادة والاستطاعة.

لقد أذلّ اكتشافُ اللاوعي عجرفةً عند الإنسان الذي رأى أنه قد تغلّب على الطبيعة، وطوّر تقدماً ثقافياً هائلاً وعِلماً أوصلنا إلى حلّ ألغوزاتٍ في الوجود، وعمّق عبادتنا للآلة والمصنع والسِّلعة، للتَّقْنَنة والرَّقمنةِ والصَّوْرَنة.

وتتجاوز النظرياتُ الفلسفيةُ الصلبة، الراهنة، قول الظاهراتيين، والوجودانيين[2]، التي تعتبر الذاتَ نبعاً مطلقاً للوجود؛ ومن ثم يكون الإنسانُ والدَ نفسه وخالقها، قائدَها ومالكَها والمسيطِر عليها، أو كُلّيَّ الحضور والممارسةِ والجبروتِ حيال ذاته. والمبالغة في تقدير ميتافيزيقا الحضور تخرج عن المقتضى[3]،

---

(1) وأسهمت البنيوية، بَعْدُ أيضاً، في تعميق وتوسيع مقولة نهاية الذات الواعية، المفكِّرة، المحضة، الحُرّة، كُلِّية الحضور، المركزية، المنطلَق في الوجود والمعرفة والتقييم.

(2) را: محمد محجوب، هَيْدقر ومشكلة الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، ط2، 1996.

(3) را: الفلسفة الأَنية، المنطلِقة من تدبر كلمة أنّ (أو: إنّ). وسبق أن تنبّه ونبّه البعضُ إلى أنّ الأَنّيات: (أو: الإنّيات، الإنيات) كلمة مشتقة من أنّ (حرف مشبَّه بالفعل)؛ وليس من الكلمة اليونانية: أون. أيضاً: الفلسفة المنطلقةِ من فِعل «كان».

وتوقِع في مزالق الوَعْيانية (فلسفة الوعي)؛ وفي الذاتاني، والمثالي، وغير الحدُوثي أو اللازَمَكاني.

ث/ **الألسنية واللغويات**: اللغة تُفكِّر فيَّ، وعنّي. فهي تكون قَبْلي، وتبقى بَعدي؛ تُنظِّم لي؛ وتوفِّر لي المسبَق والجاهز، المألوفَ والمحرَّم، المندوب والمباح والمحظور. وهي تَجْبلني بالقيم، والميتافيزيقا، والأيديولوجيات، والآخر، والنَّحْناوية، والدين، والثقافة، والذاكرة الشعبية، والمتخيَّل الجماعي...

واللغةُ هي اللاوعي الجماعي البشري؛ واللاوعي الثقافي للفرد؛ هي الأمة، والتاريخ... هي أيضاً اللاواعي؛ واللاوعيُ بنيةٌ، كما اللغة. اللغةُ نظامُ الفكر وقواعده، أسُسُ العقل وقوالبه؛ وهي نسقٌ، وكلٌّ، وإغراقٌ للوعي في المشترك والعام، وللفرد في المجتمع وذاكرته، وفي المتخيَّل والرمزي والوعيِ الجماعي. فاللغة هي، إذَن، المنطقُ والوعيُ والعقل، الميتافيزيقا والقيمةُ والفكر؛ هي الفلسفة نفسُها والمستقبل والحتمية.

أبرزت الاختباراتُ النفسيةُ أن لا وجود للعقل دون اللغة؛ ولا لُغةَ توجَد بغير وجود العقل؛ ولا قوام للوعي بغير الصورة (الخِيلة).

تَتمظهر «نقائصُ» الألسنية وفلسفةِ اللغة في بعض هذه المبالغات؛ ولقد عَرَضنا إلى المهاوي التي انزلق إليها بعض البنيويين العرب بسبب تسرّعهم في محاكمة العقل العربي(!) تِبعاً لمنهجٍ جَعل ذلك العقل حبيس اللغة العربية التي زُعِم أنها: جامدة، لاهوتية، مقيِّدة، مُحافِظة، مَيّتة، بدوية، بدائية، فاقدة الحيوية (واللائحة تطول؛ وتضفي جوّاً سوداوياً لا ضرورة له، ولا سوائيةَ فيه، ولا مبرِّر).

ووزَّع بعضُ البنيويين العرب الثقافةَ العربية، والفكر والكيانَ الوجودي كما التاريخ والوعي، بحسب معيارٍ لغويٍّ. فالإنسان، أو الطبقة المعرفية، هو لغتُه. وأكونُ كما يكون كلامي؛ وتَتحدّد الدرجةُ، في المعرفة والأخلاقِ وفي الوجود، بحسب القُرب أو البُعد عن اللغة الدقيقة: رسمية، نخبوية، شعبية؛ أو: دهمائية، صوفية، لاهوتية...

ج/ «الأنا أُفكِّر» أساسٌ واهٍ وليس أساسياً في الفلسفة. إنّها مقولةٌ جعلوها

«محرّك التاريخ»؛ أو المفسِّر الأوحد للحداثة. وهذا كلُّه، في حين أنّها مقولة فردانية، ذاتانية، ماهوية، وثوقية، إيمانية، مثالية، مسبَقة... إنّها تَجهل الآخر، مُقفَلة، منعزلة، غير مؤرضَنَة، غير تاريخية (قا: الكوجيتو الظواهري). ومَرّ، أعلاه، أنّ الأنا أُفكر ليست محضة؛ ولا هي أَيْسة، أو إنّيَة، أو خاليةٌ من اللغة والصُّوَر، أو سابقةٌ على الكلام والوعِي والمجتمع. ليست منفصلةً عن الآخر والشروط والجسد، عن الرمزي والمتخيَّل واللاواعي...

والفصلُ بين الجسَد والنّفس، القولُ بالروح (بالمعنى الديكارتي؛ قا: هيغِل) القائمةِ بذاتها، المستقلّة، ليس يَصحّ. وقد تجاوزَ علمُ النفس ذلك الفصل الآليّ، الماهوي، المانوي، الخطّي، المستقيم. والمرورُ من الوعي إلى الوجود، من الفكر إلى الجسد، لا يكون مباشراً. والتفريق القاطع بين الماهية والوجود ـ وبالتالي أولوية الأولى وفعاليتها في خَلْق الوجودِ وإعطائه معنى ـ تفريقٌ يبقى اصطناعياً، مفروضاً، ما ورائياً، مسبَقاً، جاهزاً، غير فلسفي، غير واقعاني وغير اجتماعي.

خَمَد اعتماد ديكارت، كدريئة، في الفكر الفلسفي العربي الراهن. فقد تَخطّينا، بَعد محاكمةٍ، أقوال طه حسين، وعثمان أمين، وأضرابهما من الذين نَظَروا إلى ديكارت بعينٍ غير نقدية، أو بطريقةٍ عرجاء حولاء أضرّ بسدادها وفعاليتها انبهارٌ تلميذاوي، وإعجابٌ قِشْريّ غير حضاريّ بطريقةٍ، أو خطابِ «في المنهج» انزاح، واستُبعِد، أو أُحيل إلى الهامش داخل ذاكرةِ المدرسة العربية الراهنة وعقلها.

5 ـ ميدان عِلم العقل، فلسفةُ العقلِ أو سيكولوجيته:

تستأثر الفلسفةُ، عى غرار سيكولوجيا العقل، بالعقل. ولعلّ الميدانَيْن واحد: فكلاهما يدرسان مجال العقل وقوانينه، خريطته وأسئلته، إمكانياته واستعداداته، اضطراباته وحِيَله أو أوالياته غير المباشرة، «ملكاته» ومهاراته وكفاءاته، ضرورات نقد مضامينه وأجهزته وروحه ومساره.

قد يبدو «العقل»، عبر التاريخ، مصطلحاً مترَعاً بالادّعاءات والانتصارية، وإرادةِ الاستعلاء، واحتكارِ الإنتاج للحقائق والعِلمِ والمنطقِ؛ وقد يبدو أنه كان يُعاد إلى عالَمٍ

خاصٍ سُمّي عالم الأذهان، عالَم المجرَّدات والماهيات، عالم الثوابتِ والمطلَقِ والجواهر؛ عالَماً يوضَع فوق عالم الظاهرةِ والمتغيِّر، الواقعِ والنسبيّ، السَّيِّء والشر، النقصِ والغلَط. والعقل، من جهةٍ أخرى، ينتقِد نفسه؛ والعقل يَشطح ويُبالِغ، يَزعَم ويَطمح، يجدِّد ويتخطّى؛ إنّه يحلِّق في عالَم الذهنِ والتصور والمفاهيم، ويَخلُق رموزاً وأفكاراً؛ إنّه يتحرّى ويتعقّب، يُحلِّل ويقارِن ويُحاكِم. . . والعقل يُفسِّر، ويُعيد ضبط أدواته، ويدقِّق في أجهزته وطرائقه، في بنيته وقوالبه. . . كما هو ـ من أجل التغييرِ وتطوير ذاته وأسئلته ومعناه ـ يُعيد البَنْيَنة والتعضية، التسميةَ والتأويلَ والمَعْنَيَة، الأشكلةَ والتشكيل، التنظيمَ وتأهيل القدرات والمتكافئاتِ والمنتوجات. . .

والعقلُ، تلك المفكِّرة [الفاكِرة] أو الذاتُ التي تفكِّر، أو الطاقاتُ والأجهزةُ التفكيرية، هو مهارةُ الانفتاح على الكُلّي، والعام، والكوني، والبشري، والأَعمّي، والأشْمَلي. . . ولذلك، من هنا، يكون العقل تفكيراً في الوجوديات، في الأنطولوجيا، في الأَيْسِيّات أو الأنّيات. كما يكون العقل، من جهةٍ ثانية، تفكيراً في المعرفيات؛ فهو يفكّر في نفسه، وبها، ومن أجلها، أو في وظائف العِلم ومعناه، وقيعانه وحقائقه، وحِيله وتضاريسه. وكل هذا، بغير الانقفال على أمّةٍ، أو لغةٍ، أو دين. . . وذلك التفكيرُ الأشملي، المختصّ بالبشري، ينصَبّ أخيراً، وكما سنرى هنا وهناك ومراراً، على: عالَم القيم، عِلم الفضائل، الخيرانية والسعادة الفاضلة، الفَنّيات، الجماليات. . . (را: العقل، الفلسفة، الحكمة الإلهية، الخطاب، النظرانية). بذلك، بهذه الأدوار للعقل، يُفضي بنا التحليلُ أو التدبّر الشمولاني إلى إدراك العقل والفلسفةِ (وبخاصةٍ قطاع الميتافيزيقا منها) كميدانٍ واحدٍ. إنه لشيء واحدٌ أن أقول: ماذا عليّ أن أفعل؛ وبماذا يحق لي أن آمل؛ وماذا أستطيع أن أعرف (را: كانطْ؛ قا: أسئلة الفلسفة العربية الإسلامية؛ الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، وهو الخطابُ الذي أعاد كانْط ضبطه).

نَفهَم العقلَ إنْ أدركناه على مهادٍ (إهابٍ، خلفية، قاع) يشترك فيه مع اللغة، مع الكلام،مع الخِيلة، مع اللاوعي واللاعقل والغير عقل والضِّدّ عقل. بحسب ذلك الإدراكِ وحده، يتبيَّن أنّ العقل المحض أزعومة، وفكرة ماهوية مثالية. . . والعقل مصطلح؛ ولعلّ استعمال ذلك المصطلح بصيغة الفِعل أقرب إلى الواقع والاجتماعي،

أو إلى دنيا الحقيقة، وعالَم الأشياء والتأريض. العقل أُفْهومٌ [أفهومة، مفهوم، فكرة] أَنتجَه التاريخ... العقل لغَةٌ، وعلاقات، وصلة مع الشيء وبين الأشياء. وسنعود، مراراً، إلى الحذر من اعتبار العقل كَيْنَة، أو أَيْسَةً، أوأَنِّيَة؛ فهو لايوجدَ بذاته؛ وليس ماهيةً، ولا هو ثابت خالد، غير نسبي، لاهوتي، مطلَق، جوهراني، لا حُدوثي، لا تاريخي، فوقِجْتِماعي، أيديولوجي... إنّه، على الأحرى، قابل لأن يكون فريسةً للأفكار الثابتة أوالجاهزة، المسبقة أو الأيديولوجية؛ ولأن يكون ناقصاً ومخدوعاً، متصدِّعاً ومضطرباً، مُستَبْعَداً ومستعبَداً وسكونياً ثباتياً. وهذا، بقدر ما هو مهيَّأ لأن يكون تنويرانية، وحداثانية، ونقدانية، وروابطية... وهو لغة؛ وهو روابط أو علاقات؛ بقدر ماليس هو جوهراً متعالياً، أو حقيقةً متعالية، أو بنيةً ما ورائية... أخيراً، يُزيح العقلُ نفسُه أسطرةَ العقل، وتأليهَه أو لَهْوَتَه، بطْلَنته أو قَدْسَنته ومَأْسَيتَه، حيَلَه ومخاتلاته ومناوراته...

ومقولة **العقل الغربي أو الشرقي**، البدائي أو المتوحِّش (البَرّي)[1]، ليست تاريخية؛ فهي غير منغرسة، وفكرة أو أزعومة وهمية ومسبَقة، ومنتوجُ معرفةِ سياسيةِ الإرادةِ والرغبةِ ومن ثمّ أيديولوجيةٍ قَبْليةٍ؛ وهي بُنية جاهزةٌ، مسقَطةٌ على الوقائع، ومستغَلّة بتعسّفٍ واعتباطيةٍ ومجانية...[2].

وكما قرأت المدرسةُ العربيةُ الراهنة في الفلسفة، وفي علم النفسِ وعِلم الاجتماع وعِلم الإنسان، قراءةً تاريخيةً، وقراءة تحليلنفسيةً أو عياديةً اجتماعية، مقولةَ العقل العربي، والعقلِ اليوناني ومن ثم العقل الغربي، فإنَّ تلك المدرسة عينها قد قرأتْ، تبعاً للطريقة عينها، **مقولةَ العقلانية**. لقد أفرط كثيرون في رفعهم العقلانية، كمصطلحٍ أُمسِك بمثابة قائمٍ في ذاته أو مأخوذٍ بمثابة **ماهيةٍ أو جوهرٍ** أو بنية، إلى مستوىً صار يصعب عنده التفكير في نقد العقلانية. وهكذا قُدِّمت هذه الأخيرة على شكل

(1) را: النهاية الكئيبة التي جرفت إلى قاع اللاحقائق، والفرضيات الساقطة والنسيانات، آرائية ل. ليفي ـ برول؛ را: نقدُنا (في مكانٍ آخر) لنظرية بياجيه وتجاربه في مجال «حِفْظ المادّة» عند الطفل الغربي و«الشرقي».

(2) را: الأفكار غير الدقيقة، والكثيرة التخلخل، التي توصّل إليها مطبِّقو الفكر البنيوي؛ كشاهد: محمد ع. الجابري. لقد مَرّت أُدْروجة برّاقةً؛ واسترقَتْ للحظةٍ خاطفةٍ الانتباه والإعجابَ.

«أسطورة»، أو سلاحِ سحريٍّ منقِذٍ ووحيد، أو «أيديولوجيا» خَلاصية تُحقق كلَّ شيء؛ وكلَّ شيء في كلِّ شيء. . . والعقلانية نفسُها، وعلى غرار الحال مع العقل، من حيث هي خاصية النظر والتحليل بواسطة أدوات العقل، رآها بعض المنظِّرين خاصةً بأمةٍ، وحضارة، وقارة؛ ولم يروا إلاّ اللاعقلانية في الحضارات الأخرى، أو الأمم واللغات والتاريخات الأخرى المختلِفة ثقافةً وموقعاً وسياسةً.

6 ـ الكلام الأَقْصَر والأَخْصَر في «العقل».

العقلانية متعدّدةٌ. منهجٌ ونظريةٌ في إنتاج المعرفة وفي النقد والمحاكَمة.

تؤمِن المدرسةُ العربية بعقلٍ متجذِّرٍ في حقلٍ نفسي اجتماعي وتاريخي؛ ومن ثم فإنّ العقل، تلك «الأداة» التفكيرية المُمنهَجةَ أو العملياتِ الذهنيةَ المحلِّلة المقارِنة، يَخصّ الإنسان؛ وتَعمل به أو تعتمده الأمم كلها. فنحن نفكِّر بواسطة «عقلنا»، الذي يَتغيَّر ويتطوّر ويَتَمَظْهَر في ميادين معرفة الوقائع، والأشياء، والذاتِ، والعقلِ نفسهِ أو أدواته وطرائقه. . . والكلام عن عقلٍ عربي، هو مثلما مَرّ، كلامٍ يناقض العِلمَ والتاريخ والوعي البشري؛ ذلك أنّه، ومثلما تكرَّر، كلام قد يوحي بأنّ العقل جوهر خالد، أَيْسَة أو كَيْنَة أو أَنِّيَة، بنية غير تاريخية، ماهية، أفهوم ما ورائي، أفهوم عِرْقي، مصطلح جغرافي محدود ومنعزل ومناقِضٌ لكونية العقل وشمولانيته، لوحدته القائمة ضمن تجلّياته أو تَمَظْهُراته المتنوِّعة المختلفة والتاريخية النسبية. . .

وتتميَّز، في المدرسة العربية، **العقلانيةُ** معتبَرةً بمثابة نظريةٍ توضَع في مقابلةٍ ومحاورةٍ حيال **التجريبانية**؛ وحيال **الأداتانية**؛ وحيال الاتجاهات الفكريةِ المؤسَّسة المؤصَّلة على العقل الدوغمائي [العَقيديّ] أي حيث يكون العقل منغلِقاً على نفسه، متمحوِراً حول ميدانٍ أُحادي ومستبِدّ، متحجِّرِ المنطِقِ، ومنكِرٍ للحرية وتعدّد التفسيرات والمستويات (أيضاً، را: العقل التقني).

تَفصل مدرستنا الراهنة بين الأنطولوجيا والعقل؛ وسنرى أنّ الفصل بين القيمة والميتافيزيقا طوَّر مذاهبنا في القيمة، ورسَّخ عندنا عِلم القيم (القيميات) كعِلمٍ يدرُس العامّ، ومكرَّسِ التخومِ والمصطلحات كما المنهجِ والمجال المستقِل.

وعِلم العقل، أو فلسفته (منطقه، النظريات فيه)، ليس مَبحثاً ما ورائياً؛ إنّه عِلمٌ يدرُس كيف يعمل العقل، وتبعاً لأيّ مناهج يَنبغي أن يُنتِج كي يكون منيعاً متيناً مثمِراً أو مُربِحاً. وأهمّ من التساؤل عن أصل العقل، وماهيته وجوهره وما إلى ذلك من تساؤلاتٍ ميتافيزيقية غير مُجْدِية كثيراً أو دائماً، هو التساؤل النقديُّ عن أسباب انجراحات طرائقه وثمراته. الأهمّ هو أنْ نتدبّر نقائص العقل الأداتي[1]؛ وأن نَسْتقرئ روابطية الفكر مع اللغة والخيلةِ واللاوعي، وأن نقطع مع الرؤية الميتافيزيقية للعقل أي أن نفصله عن الغيبي، وعن المباحث في الماهيات والوجود المحض والمعرفة المحضة، وفي الحقيقة أو القيمة المطلقة الثابتة... بذلك، نتخلّص من الأدبيات الرّديئة المُقَدْسِنة للعقل؛ ونُدرِك المعنى الحي لاعتباره مركزاً، وحَكَماً، وحاكِما (را: المركزانية في العقل، حُكْم العقل، العقلوقراطيا)، وتاريخياً، ونسبياً أو مستخلَفاً...

نَتدبّر، على نحوٍ أَجْمعي وحيٍّ ومتكامِل، التفريقَ بين النظري والعملي، الجسدي والعقلي، الحسي والمجرَّد، المعصوم والخَطّاء. وفي عبارةٍ أخصر، إننا ننتقِد عَصْمَنة العقل، وحتى مركزانيته، وعبادتَه المتحوِّلة إلى عبادة التَّقْنَنة، أو إلى عبادة العِلم، أو إلى اللهْوَتَةِ المقلوبة المغطّاةِ تحت تسميةٍ هي العلموية؛ وننتقِد ونحاوِر قَطْعَه الحاسم البتار عن الإيماني وحتى عن الميتافيزيقي (إلى حدٍّ ما، إلى حدٍّ مُوَعَيْن). وما ذلك الانتقاد، بل المحاورة، إلاّ لأنّنا نتأسّس على النسبي والتاريخي، المؤرضَنِ والواقعي، المتغيِّر والمختلِف، التعدّدِ والصيرورة، الإيمانِ الموسَّع أي المنطوي على إيمانٍ بالعقل والعلم، ولاسيّما بوحدة الإنسان الحيّة، وبالفلسفة والأنسَنة.

7 ـ ميدان العالَمية والعالَمينية والعولمة.

البُعدُ العمليُّ الكونيُّ في الفلسفة:

الفلسفة لا تُغمِض العَيْن عن الإنسان المغلوب؛ أو الأمة المغبونةِ المحرومة؛ أو التواصلية غير العادلة وغير الأفقية، وغير الحوارية، وغير الديمقراطية، وغير المؤسَّسة على احترام إنسانيةِ الإنسان وكرامةِ الأمم المستضعَفة، والقائمةِ على استبدادِ المستكبِر

(1) عن العقل الأداتي (الأداتية والإجرائية)، را: يُمنى ط. الخولي، فلسفة العِلم، الكويت، 2000، صص 320 ـ 325.

سلطةً كان أمْ دولةً مهيمِنة، أَمْ فرداً متسلِّطاً ومتفرِّداً، أمْ أيديولوجيةً أُحاديةً قاهرة، أمْ مركزيةً أنانيةً مَرَضيةً محورها بطولة الذات أو القارة أو القوة الاقتصادية والعسكرية النافِذة.

وفي قولٍ آخر، ليست الفلسفةُ بعيدةً عن أن يكون ميدانها المكرَّسُ للانجراح (فَقْر، نقصُ تثميرِ ثورات العِلم أو ثمرات التكنولوجيا، مغبونيةٌ داخل مَواقعية الأمم أو الثقافات والخصوصيات والهُويّات، الخ) ميداناً يتَتَوَّج بالدعوة إلى تحيين وتزمين قيم العدالة والحرية، والديمقراطيةِ والمساواة، واحترامِ التعدّدية، والحقّ بالاختلاف، وفلسفة الحوار الحُر من أجل التحقيق ـ على صعيد الفرد والأمة ـ للرُّشدانية أو التكييفانية، للعالَمينية أو استيعاب العولمة، للتغييرانية أو التنويرانية...

سنرى أنّنا خصّصنا، أدناه، فصلاً للنظر في العولمة. وكذلك فقد تكرَّس ميدانٌ تابعٌ لتاريخ الفلسفة، لتاريخ غذائها وطبيعتها، يُحلِّل العالمينيَّ في: اللاهوت الإسلامي، وفلاسفة اليونان، والفلاسفة، والقائلين بالتاريخ الموحَّدِ أو المستقبل الموحَّدِ أو الحضارةِ الواحدة للإنسان (را: للمثال كانْطْ في مشروعه للسلام العالمي...).

أخيراً، إنّ «الدار العالمية»، بحسب مقولة «موسّعة التحليل النفسي...»، صارت مقولةً شِبه مقصِيّةٍ أو مَزْوية. فما الكلام إلا عن العولمة، والأمْركة، وكُره الهيمنة الأميركية، وتوقّعِ زوالها، ونقدها، ومناصرةِ الحركات المنافِسةِ لها أو المتنرجِسة والمتمرِّدةِ عليها. إنّ تكريس فصلٍ لإشكاليات العولمة، وللمستقبلانية، تنظيمٌ نَجيبٌ؛ فليس تَرَفاً النظرُ الواقعانيُّ والعقلانيّ الشمولانيّ في مفاعيلها ومستقبلها، في طموحاتها وتحدّياتها، في تغييراتها وقدراتها، في اختلافاتها وأسئلتها، في معناها وخطابها وقولها.

الفلسفة، في المعنى العالمي والوظائف العمليةِ وكونيةِ البُعدِ المرتضاةِ لها راهناً، تمدّدتْ مجالاً؛ واقتربتْ كثيراً من التفكير في مشكلات العالم، وقضايا الانفجار السكاني، والتلوّث، ومستقبل البشرية، والتسلّح، والفقر، والجوع، والكوارث[1].

---

(1) كشاهد، را: أسامة الخولي، البيئة وقضايا التنمية والتصنيع ـ دراسات الواقع البيئي في الوطن العربي والدول النامية، الكويت، 2002؛ محمد القصّاص، التصحُّر، الكويت. 1999؛ مصطفى ك. طلبة، إنقاذ كوكبنا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. 1992.

بذلك الانصبابِ على معضلات وتغيّر معنى الحياةِ والمجتمع والمستقبل، أو على الواقع وثوراتِ العِلم والتطور، خرجت الفلسفة من قوقعة الميتافيزيقا فجابهت المَطالب باللقمة والحرية، وبالمساواة والعدالة! ومن هنا قد تبدو الفلسفةُ نوعاً من **«الصحافة الذكية»**، أو الأدبياتِ الاقتصادية والسياسية العالمية المهتمةِ بالبشرية والأنْسَنة، بالتنويرانية المستدامة والتغييرانية المتناقِحةِ أبداً وبتوازنٍ وأجمعيةٍ وشمولانية... هذا الدور العملي العالمي أو الكونيّ، الكفاحي أو التحريري، للفلسفة، لا يتعارض أو يتصارع مع دورها النظري المنزَّهِ في بحثه عن الحقيقة أو في العقل وبالعقل. فالدوران اللصيقانِ للفلسفة يتبادلان التعريفَ والتعزيز، التناضُحَ والتكامل، الأُسُسَ والغايات، الأجهزة والمضامين، الأسئلة والأجوبة.

8 ـ ميدان فلسفة العِلم. العلائقيةُ بين الفلسفة والعِلم تبادلية وغير تنابذية.

تَوجُهاتُ الفلسفةِ وتأسُسها على العِلم. لا تنوجِد فلسفةٌ حيث لا يوجَد العلم:

تتوجّه الفلسفةُ إلى الوعي واللاوعي، إلى غريزة الموت ومبدأ اللذة أو إلى الـ«هاذا» في الحضارة والشخصية، كما في الفكر والمجتمع، الأنا والنَّحنُ، وحتى في التواصلية إنْ بين أعضاء الأمّة، أَمْ بين الأُمم. المُراد هو أنّ الفلسفة تُرضي إراداتنا المباشرة والعقلانية، ورغباتنا اللاواعية والمطمورة، بتحقيق **استراتيجيةٍ متناقِحة متغاذيةٍ مع ثورات العلم، ومع الراهناوية وروحية هذا القَرن وما بعده.** فالفلسفة، لاسيّما في الأمم النامية المشرئِبّة، تتجدّد بالعِلم وتطويراته، وتتطهّر أو تُعيد ضبط ذاتها تبعاً للعِلمي، أو لعلوم الطبيعة، وكلِّ عِلم، وكلِّ منهجٍ علمي... علاقةُ الفلسفة مع العِلم معقَّدة وتبادلية: تُدرِكُ وتَعي منطقَه، وبنيته، وتستعين بأجهزته وأوالياته، وتحاوِر أنساقه ومعناه أو حقائقه وفلسفته... ومع كل ذلك، أو في كل ذلك، تبقى الفلسفة محافِظةً على كيانها واستقلاليتها؛ ذاك أنّها تأبى الخضوع للعِلم أو الذوبان فيه؛ هي لا تمحو ذاتها كيما تُسكِنه في ذاتها وروحيتها. إنّها لا تناقِضه؛ ولا تستطيع فراقه وعدمَ احتضانه، أو إغفال منطقه ومضمونه وخطابه.

إنها تُحاكِم العلم، وتنتقِده؛ وتَبغي التحكّم في غاياته، وأنسنة مفاعيله وطموحاته. لقد استوعبَت الفلسفة، بنجاحٍ وسيطرة، مذاهب تأليه العِلم والمغالاةِ في

قدراته؛ إنّنا تجاوزنا العِلموية، ونظريات تحويل الفلسفة إلى فيزياءٍ أو رياضيات أي إلى اللافلسفة وعبادةِ قدراتِ التَّقْنَنةِ وصَيْنَمةِ العِلم. . . إنّه محتاجٌ إليها؛ وهي مؤثِّرة في الدفاع عن الإنسان والحرية، عن الكينوني والأخلاقي، عن الوجود والقيمة البشرية. . . (را: الحِياوة والمناقبية، البيوأطيقا؛ كشاهد). هذا، ولاسيّما أنّ العِلم لا يلفظ أحكاماً تقديرية أو قيمية؛ وموضوعُه أخلاقي معاً وغير أخلاقي، وأحكامه واقعية، أو لا توصَف بالخيِّرة أو الشريرة، ولا تأمر أو تَنهي تبعاً لمعيار الفضيلة والرذيلة، الخيرِ والشَّرّ.

لماذا لنْ يَرِد، في هذا الكتاب، فصلٌ موسَّع عن **فلسفة العلم**؛ وآخر ـ موسّع أيضاً ـ عن **فلسفة اللغة؛ وفلسفة العدالة، وفلسفة القانون، وبعض الفروع الأخرى** من الفلسفة (قا: علوم الاجتماع المتخصّصة داخل علم الاجتماع العام؛ أو علم النفس العامّ وفروعه. . .)؟

الأهمّ هو، مِن بَعدُ، **أنّ فلسفة العِلم** ميدان فلسفي يقال فيه، بغير شَكّ أو احتجاج، إنه أساسي، ومُدْخِل، وقمة، وأوّل؛ وهو فرعٌ لابُدّيٌّ، وكثير المردودية، وعميقُ الفعاليةِ، وانتشاريُّ التأثير، ومرتبطٌ عضوياً بالأَيْسي والمعرفيِّ والقيمي. ثم إنّي أقول إنّه يحظى بأهميته الكبرى في الفلسفة العربية الراهنة[1]؛ وأنا، بالأحرى، أقول إنَّ الأهمّ، في تحليلاتي وبحَسْبها، هو أن نتدبَّر، قبل كل تجربةٍ أخرى، ما كتبه مختصّونا العرب، وما انتفعوه أو تمثّلوه وانتقدوه في ذلك المجال. وفي قولٍ أخصر، يَهمُّني أيضاً كلُّ ما قيل، في الثقافة العربية المعاصرة ثم الراهنة، عن الأنظمة المعرفية، وعِلم الطرائق، والأنساق والأدوات الفكرية، وأجهزة التفكير أو منطقه وطرائقه، وفلسفته وبنيته. . . وكشاهدٍ، إنّ كتاباً، مِثْل كتاب يمنى الخولي عن فلسفة العِلم[2]، هو عيِّنةٌ من كتبٍ تدريبيةٍ جيدة؛ وهو شديد النفع، وقوبل بترحابٍ وارتياح. بيَد أن الأهَمّ هو

---

(1) را: اللائحة الطويلة الغنية بالكتب المتعلّقة بفلسفة العِلم أو نظريته، وبالمنطق الحديث والطرائقية [المنهجيات] والمعرفيات. . .

(2) را: يمنى ط. الخولي، فسلفة العِلم في القرن العشرين (الأصول ـ المصادر ـ الآفاق المستقبلية)، الكويت، 2000. كا. ع. ، فلسفة العِلم من الحتمية إلى اللاحتمية، القاهرة، دار قباء، 2001. بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم، القاهرة، دار قباء، 2000 ـ 2001. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم. . . ، بيروت، دار النهضة، ج3. . .

كتابٌ آخر، أو أيّ كتابٍ آخر، يَدرس بالتحليل والنقد والمقارنة فلسفةَ العِلم التي كتبها المفكّرون العرب المعاصِرون من أجل تطوير الذات، والمجتمع، والفكر، وفلسفةِ العِلم نفسِها أو روحيته وخطابه وآفاقه، وتوضيحاته المتناقِحةِ لما هو لاهوتي وإيماني، أسطوري وعقلاني وضد عقلانيّ، أخلاقي وغير أخلاقي والمابَعد أخلاقيّ.

9 ـ ميدان علم المناهج، فرعيّ وتابع لفلسفة العِلم أو للمعرفيات:

سألني حسن حنفي، في جلسةٍ للجمعية الفلسفية المصرية عُقِدت في كلية الآداب، جامعة القاهرة، ما هو منهجُك؟ وتابَعَ قائلاً الكثير، والسديد، عن المنهج.

وقلتُ: إنّ الجواب صعب. فقد اعتمدتُ مناهج كثيرة. وقضيةُ المنهج شائكة؛ وتخضع للتطور عند المنتِج أو المُحاكِم، المفسِّر أو الفاهِم، القارىء أو المُرسِل... ويكون المنهج بحسب الميدان، أو الغَرَض (المقصود، الغاية) للدراسة أو للعِلم. فقد تتغيّر المناهج بتغيّر المادة؛ وتتكامل فيما بينها متضافرةً ومتغاذية ومتناضحة.

والأهمُّ، الأهمُّ بامتياز، هو أنّ المناهج صارت موضوعاً (غرضاً) لعلمٍ مستقِلّ وفعّالٍ هو عِلم المناهج (المنهجيات، المنهَجْياء، عِلم الطرائق، الطرائقيات)... ولا بأس من الانطلاق العتيقِ الذي يوزِّع المناهج إلى موضوعية الاتجاه وذاتيةِ الاتجاه، إلى موضوعانيةٍ وذاتانية؛ ثم يأخذهما معاً في تداخلٍ وتكامل وتبادلِ النجاحات، في بنيةٍ تاريخيةٍ مرنةٍ ومنفتحةٍ ترفض المانويات أو الثنائيات البتّارة... في عالَم المنهج، قال باحثٌ بأنّ المنهج الظاهراتي هو المنهج الوحيد، والأصلح، والأبقى، والأجدى...؛ وقال ذاك: بل المنهج التاريخي هو المستحِقّ وحده لتلك الخصائص التي أُهيلت على المنهج السابق. وهكذا هكذا. قبل ذلك، اعتبرَ آخرون أنّ منهج الشك هو منهج المناهج؛ ورُفِض ذلك. وعُرِض، على ساحة علم المناهج، منهج التحليل أو التفكيك، والمقارِنِ والتوليفي، والعِلمي، والنقدي، والنفساني، والباحثِ في المعتِم واللاواعي...

وهكذا فمن المُسيَّد اليوم القولُ بأنّ المنهج السليم هو المتعدّد، واللامحصورُ بعلمٍ واحدٍ أو بفلسفةٍ وحيدة، والمنفتِحُ على كل منهج، والمختلِفُ باختلاف الميدانِ المحروثِ أو السّلعةِ المصنَّعة والمنتوج المعرفي المنشود... في ميدان المَناهج [=

الطرائقيات] القريبِ جداً من فلسفة العِلم، نَدرس أيضاً مبحث «**العقبات المعرفية**». أما المنطق، فهو ميدان فلسفي ما يزال مستقلاً؛ وجاذباً مستجلباً الفضول المعرفي.

10 ـ ميدان نقدِ الوضعانية والتقناوية.

الأداتانية والذرائعية ضمن التجربة الغربية والمتماهين بها وناقِديها:

الوضعانيةُ فلسفةٌ أساسُها مقولةُ الانضباطِ والتضامن الاجتماعي والوضعِ القائم، ومقولةُ الملاحظةِ والتجربة. وهكذا فهي **اتجاهٌ فكريّ يتميَّز بالإيجابية** حيال المجتمع القائم، أو يرفض الهدم والنفياوية والسلباوية. وتقع **الوضعانيةُ المحدثة**، على غرار فلسفات التحليل والفلسفة المنطقية الوضعية، مهزومةً منهوكةً تحت النقد الفلسفي والرؤيةِ الفلسفيةِ للإنسان والعِلم، للنزعات المتقْنِنة، وللتقنوِيّانية. بحسب الفكر في العالم، ليس العِلم ـ في كل منتوجاته ـ محايداً؛ ولا تكون بنيةُ التِّقانة، أو الفلسفةُ التَّقْنَوية، محايدة علمياً[1]. وسيادة العِلم، أو تسلّط التِّقانة والنمط التَّقْنَوائي، وسيادةُ الإنتاجي والعقلنة، ليست دائماً مؤيِّدة داعمة للفلسفي، للماورائي، للتأمل، للتفكير نفسه، للنظراني، للذات والحرية، للذاتاني في الإنسان وللديقراطية والعدالة، للنقدانية والتحرر من التشيُّؤ والاستلاب، من المخاوف والمزيِّفات، من اللامعنى واللاكينوني، من الرؤية العدمية إلى التعدّد والاختلاف، من عبادة العمل والآلة، من التخلي عن العقل والفرد، من القواهر والإكراهات والقوالب الجاهزة، من القُطعاني أو النِّمالي، من الفئراني والمتشابهِ المتماثِلِ المنمَّط...[2].

وفي اختصار، يَمرّ أمامنا أنّ الاهتمام بتاريخ الفلسفة مُجْدٍ ومُغذٍّ، مُربح ومؤثِّر، مسُاعِد ومُحضِّر... كما يتلو هذا الرأيَ في جدوى وسداد التفاعل مع تاريخ الفلسفة، في العالم والتاريخ والمستقبلِ أو في الدار العالمية للفلسفة، رأيٌ مفادهُ أنّ ذلك الشأن

---

(1) سالم يفوت، «هابرماس ومسألة التقنية»، في: سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، ط1، 1999)، صص 79 ـ 109.

(2) را: أدناه، نقد السلوك والفكر والاعتقاد والمحاكمة في: المجتمع الصناعي شديد التعقيد، الوعي المُتَقنن، الخطاب الأميركي في الدين والسياسة والقيم، عصر العولمة أو الضوء أو الشبكة، الإنسان العالمي، الزمان أو المكان الألكتروني...

التاريخي ليس نهاية المطاف؛ ولا هو الغايةُ القصوى التي تُغني عن الإنتاج الإسهامي في الفلسفة ذاتها وبعينها.

ونقدُ التِّقانة والتَّقْني، عَبْر تاريخ الفلسفة النقدية النشيطة، موضوعٌ فلسفيّ. هنا نستطيع أخْذ هايْدِغِر ـ عند الغربي ـ بمثابة عيّنةٍ تُمثِّل النقدَ الفلسفي، أو الاحتجاجَ الفلسفي، في وجه العقل التقنيّ. ولم يلبث ذلك النقد أن تحوّل إلى «أدبيات»، إلى أدبٍ رديء هَشّ، أو منمَّطِ المقولاتِ والتحليلات، على يد كثرةٍ كاثِرة من الكاتِبين الذين دافعوا، عَبْر رفضهم للتقني والأداتي والآلياني، عن الذاتي والفردي، الميتافيزيقي والنفسي، الاعتباريّ والرمزي، المتخيَّلِ والروحاني بل وعن الحرية والديمقراطية، وعن الفلسفي والكينوني (را: أدناه، نقد الآلانية ومجتمع ما بعد الحداثة).

11 ـ اللَّيس واللَّيسانية. الفكر العدميُّ النزعةِ أو الفلسفةُ العَدَمانية:

لا يتردّد الفكر الفلسفي العربي، حين الكلام عن تيار العَدَمانية، في أنْ ينظر بجدّيةٍ إلى ما يُحدِثه ذلك التيار، من تحريكٍ وفَضْحٍ وإزاحات، في التجربة الفلسفية العربية الراهنة. وهكذا تكون «الأُذْروجة» العدَمانية ضرورية؛ إنّها نافعة، مُقلِقة للرِّضى الفاتر الراكن عن الذات والفلسفةِ، وعن مفاهيم تراثيةٍ كثيرةٍ قد تُعَدّ عوائق ومُحبِطاتٍ، وصادّاتٍ للتقدّم والتحرّر، وجاذباتٍ إلى الوراء لا تُغذّي التفاعل مع الجديد والعالمي في دار الفلسفة والفكرِ والعِلم والدينِ المقارن.

من السَّويّ أن تُرفَض هنا أحكامٌ تَجعل من الاهتمام الحواريِّ بِ «الفلسفة» العَدَميةِ المنحى والمقصَدِ أمراً بلا فعاليةٍ، ومنجرحَ المردوديةِ أو فاقدَ القدرةِ على التنوير والتطوير، وعلى النقد والصَّقْلِ أو الغسلِ والمحو، وعلى التطهير والتكنيس والتعزيل...

والفكر «العدميُّ» الهدفِ، إنْ تمثَّلناه تبعاً للنقدانية الاستيعابية، أو لمقولة التعلُّم والتجاوز، يكفّ عن أن يكون مجرَّدَ نقلٍ قِرْدِيٍّ، أو مجرَّد مرورٍ خَطّي آلي مستقيم، أو مجَّردَ «محاكاةٍ» بَبَّغائيةٍ ميكانيكية. لا وجود، أولاً، لذلك النمط من النقل، أو المرور، أو المحاكاة؛ فهذه الظواهر أو «الأساليب» من التعلّم ليست من «قوانين» التعلّم عند الإنسان الذي يتعلّم بكلّيته ودوافعه، فيتغيَّر وعياً وسلوكاً ويُغيِّر في ذاته وعلائقيّته كما في شخصيته ومجاله.

إنّ العَدَمانية، في ميادينها السياسية والاجتماعية، سيولٌ؛ وتوليدُ أفكارٍ تُعيد التعضية والأَشْكَلَة للسؤال الفلسفي، وتُعزّز التحرير من المخاوف والأزعومي، من الخرافي واللاعقلي، من الغير عقلي والضّد عقلي. . . العدمانية أداةُ تنظيف، وتقنياتٌ تشخيصية ثم علاجية، وفتحٌ للسدود، ودكٌّ للعوائق والموانع. . . وبذلك التمزقِ والتفاعل، يتهيأ المجالُ الفكري الاجتماعي التاريخي لاقتبال الديناميات المجدِّدة والمستجِدَّة، ولتأصيل التصورات والتمثّلات البنّاءة والقوانين الأعمّ والأشمل في دنيا التفسير والتغيير، التنويرِ والجدليةِ والتكيّف مع علوم المستقبل وقيمِ الإنسان القادمة، مع تعزيز الفكر الكونيّ وتعريفِ الفلسفةِ العالَمي الموسَّع ودورها المؤسِّسِ على التنوّع والاختلاف والبحث عن العدالة، أو عن قيم المساواة والحرية، في الفرد والعائلة والوطن والمسكونة.

وفي مطلق الأحوال، إنَّ الليسانية، تلك النزعة إلى أن تُليّس أو تُعِدم، وإلى أن تَقتل وتُمِيت، وإلى أنْ تَنطلِق من اللَّيْس وليس من الأَيْس، من العدم وليس من الوجود، هي فكرٌ يتوقّد بالنّفي واللاءاني أو الهدم والسلب. الفلسفة العَدَمية، وعَبْر كلٍّ من تياراتها إنْ في الفلسفة أَمْ في السياسة وفي المفاهيم الخُلُقيةِ، أو في الحقيقة والخيرِ والميتافيزيقا عموماً، «عقارٌ فكريٌّ» يعمل للعلاج أي يتعاطى مع الصحةِ النفسية على صعيدٍ محلي (أهلي، خاص، وطني)؛ وعلى صعيد الفكر «الغَرْبي» الذي ـ على سبيل الشاهد ـ ترهَّل وغدا ملتبِساً مقالُهُ الأنا مركزيُّ، وعقلُه الأنا وَحْديّ، وخطابُه الإلغائي للمطلق والإنسان، وللأخلاق والفلسفة. . .

12 ـ ميدان الفلسفة العملية عالميُّ البُعد والهَمّ والرؤية.

الفلسفة السياسيةُ الاجتماعية. فلسفة القانون. العدالةُ والمساواةُ أمام القانون.

الحقُّ باللقمة والحرية والتوكيد الذاتي والتوكيدِ النّحناوي:

تَتَمحوَر الفلسفة العملية على الممارَس والمعيوش، على التطبيقي والعلائقي، على اعتبار الآخر ضرورةً مكوِّنة ولا بدِّيةً «للأنا»، على اعتبار الأنا والأنت أو الذات والآخر وجهَيْن متلاصقَيْن ويُدرَكان معاً داخل النَّحنُ المتماسكةِ القائمةِ على مؤسَّساتِ

نُسغُها العدالة[1]، وقوامُها حقوقُ الإنسانِ الأخرى، ولاسيما الاقتصادي منها والأشهر بينها.

ويشتمل ميدان الفلسفة العملية على دراسة الإنسان السياسي الاقتصادي والمجتمعِ والقوى والمستقبل في **الدار الراهنة للاقتصاد**[2]، ووسائطِ الإعلام، وثوراتِ العلم، وتعملُقِ التكنولوجيا، وتفاقم الهوة والسلبيةِ بين الأمم المتخَمةِ والأمم الفقيرةِ [المتَخَلِّفة، قليلةِ الإنتاج المعقَّد والجماهيري، قليلةِ الاستهلاكِ عن عجزٍ لاعن إرادةٍ أو خُطّةٍ أو أيديولوجيا].

إنّ **فرع الفلسفة السياسية الاجتماعية** (الأخلاقية)، أحَدَ ميادين العقل العملي، **قد حظِيَ** هنا بفصولٍ أتت عامَّةً، شكلانية، تنظيمية، مشيرةً إلى أنّ المفصَّل والمدقِّق أو الموضِّح قد جاء في كتابٍ سابقٍ هو: **«ميادين العقل العملي في الفلسفة [العربية] الإسلامية الموسَّعة»**[3]. وقد يُقدَّم ذلك الجزء بمثابة مكثِّفٍ لمشروع **الفلسفةِ العملية في التراث؛ فهذه حكمةٌ، أي فلسفة، ذات تسمياتٍ عديدة؛ وموضوعاتُها أو مجالاتُها هو التجربة العربية الإسلامية، ثم المعاصِرةُ فالراهنة، مع: علم التربية والنفسانيات، الاقتصاد والسياسة، التعاملية واليَنْبَغيات والتدبير، الأخلاق والمَناقِبيات وعِلم الفضيلة، الحِكَم والأقوالية والآدابية، الوِعاظة وقطاع المرايا... وقد ظهَر، في حقل التربويات، كشاهد، أنّه ذو فاعليةٍ ومردوديةِ القولَ الذي يَصف بالتمايز والشخصيةِ الابتكاريةِ المدرسةَ العربيةَ الإسلامية في التعليم وعلم نفس الطفل،** في آدابية المعلِّم والمتعلِّم (المفيد والمستفيد، السامع المتكلِّم...)، **في** قواعد البحث أو النظر وقوانين الحوار أو مبادىء وأصول احترام المحاوَر والمتعلِّم.

ومن جهةٍ أخرى، وعلى سبيل الشاهد، لقد حُلِّل وفُهِمَ، في ذلك الكتاب

---

(1) ما تزال العدالة، في الفكر العربي المتديِّن والعلماني، موضوعاً حيّاً وصعباً في: علم الفضيلة، العِلم المدني، الحكمة العملية، الفلسفة العملية، الفلسفة السياسية، فلسفة الحق...

(2) دَرَسْنا الفلسفة الاقتصادية، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، في: زيعور، ميادين العقل العملي...

(3) را: زيعور، ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة (الأخلاق والتربية، السياسية والاقتصاد، التدبير والآدابية)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات...، 2001؛ حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي...، بيروت المؤسسة الجامعية، 2002.

المذكور، **قطاعُ الاقتصاديات، كما قطاع الفكر الاجتماعي السياسي**، كموضوعٍ من الموضوعات المستجِدَّةِ في داخل الفلسفة العربية الإسلامية ـ بمعناها الموسَّع ـ وضمن أجنحتها المتكاملة: الجناح الإسلامي اليوناني ثم اللاتيني حتى كانْط؛ العربي العثماني (طاش كُبري زاده، حاجي خليفة)؛ العربي الفارسي (المُلاّ صَدْرا، السَّبْزَواري)؛ الإسلامي الهندوكي؛ العربي الهندي (ممثَّلاً بعيّنة هي: التهانوي).

يُزاد على ذلك، أنّنا قرأنا، في مجال **عِلم الأخلاق**، مقولاتٍ أساسية؛ منها: العدالة، المسكونية (المَعْمورية، الكوسموبوليطية)، فلسفةُ القانون، القوانينُ أو الشرائع النظرية الشمولانية؛ ودُرِستْ أيضاً: النظريةُ الأفلاطونية الإسلامية اللاتينية أو الأوروبية في: أربعية الفضائل، سياسة الذات، واجبات المواطن وحقوقه (التكاليف وحقوق الله)، الأخلاق التطبيقية وما يعود إلى «فَرضْ كفاءة»، سياسة المنزل ثم المدينة.

13 ـ ميدانُ فلسفة العملِ ميدانٌ عامٌّ.

الاهتمامُ بالبشرية والجوع والفقر ومستويات المعيشة المتدنِّية.

التنظُّر من أجل اللقمة الشريفة في نطاق فلسفةِ العدالة والقانون والحرية.

الخيرانيةُ وأنسَنةُ الاقتصادي السياسي و«عِلمُ العَمَل».

كان لابُدِّيّاً، وجَمَّ الفعاليةِ والمردودية، تكريسُ فصلٍ للفلسفة في تنظيراتها الشمولانية، وأدوارها التحريرية والمستقبلانية، الخاصّةِ بشأن العمل (والاقتصاد، بعامة) للإنسان والأممِ (المتخلّفة؛ وشديدة التطوّر) والبشرية. ولا غرو، فقد كان بارزاً جداً الانهمامُ الفلسفيُ بالاقتصادي، في الفلسفة العربية الاجتهادية، المُسمّاة بالحداثة أو بالتنويرانية الأولى؛ وفي المدرسة العربية الراهنةِ في الفلسفة، تلك المدرسةِ التي أعطت قيمةً بارزة للاشتراكيات، ولنزعاتِ التَّسَفْيُتِ (را: الأفكار الشيوعية العربية)، وللأيديولوجياتِ الوحدويةِ السياسية (را: الفلسفات القومية، فلسفات الوعي النَّحْناوي والقومي)، وللفلسفات الأخلاقية والسياسية، والتنموية كما التربوية والمستقبلية.

إنّ تقدير ميدان ومكانةِ الفلسفة الاقتصادية السياسية [الاقتصادانية]، في نطاق

الفلسفة العملية والفكرِ الكونيّ، فائق؛ وهو تقديرٌ يقترب من المبالغة. ذلك أنّ تلك الفلسفة متوِّجٌ لعِلم الاقتصاد، للاقتصاديات. وتظهَر فلسفة العَمَل، والفِعلِ، مَعْنِيَّة، على نحوٍ بارز، بتحيين العدالة؛ وقيمِ اللقمة الشريفةِ والعملِ المؤنْسِنِ لكلّ إنسان، وكل أمّةٍ، وعلى كل صعيد (را: ثنائية الميتافيزيقي والاقتصادي؛ العملي والنظري، العضلي والفكري. . .).

14 ـ ميدانُ فلسفة القيمِ وفلسفةِ الفَنّ. الجماليات والعقل الجمالي.

القَطْع بين الأَيْسِيّات والقِيَميّات.

القَطْع والوصلُ بين المايكون والما يجب أن يكون والمايَنْفَع:

ميدان القِيميات يَدْرس المفاهيم والموضوعات، الأجهزةَ والتاريخ والمقاصد، التي تعود إلى الأحكام تُلفَظ على ما هو حكْم قيمةٍ، أو إلى ما هو معيار، وما هو قيمةٌ أو يُقَيِّم وغرضٌ لِتَقييم ما. فالقيمة هنا تتغلَّب على ما هو واقعة، والما يَجِب يُحاكِم ويأمر، يَنهي ويَندُب؛ إنّ الواجبيَّ يترجَّح على الواقعي، على ما هو كائن أو قائم. . .

والمدرسة العربية الراهنة في القيميات قد فَصَلتْ، وبخاصةٍ عند القاع والمنطلقِ، بين الأنطولوجيا والقيمة. لقد فَصَلتْ بين الميتافيزيقي والجمالي؛ بين الميتافيزيقي والخير، بين المعايير «المحضةِ» والضوابط أو المِحكّات الاجتماعية والمؤسَّسية[1]. كما درست المدرسةُ العربية الثنائياتِ الرئيسيةَ الناظمةَ في مَبْحث القيم: الإنسان يخلق القيم أو يتلقاها؛ المتعالِي والمحايث في القيمة، الذاتيُّ التوجّه والموضوعي التوجّه؛ المطلق والذات؛ النفسي والاجتماعي؛ التاريخي والثابت؛ الخالد والنسبي؛ الحرية والحتمية، الفرد والمجتمع، الذوق والعقل، القيمة والحاجز، التفكير والحدس. . .

وتَحضُر، في المدرسة العربية الراهنة في الجماليات، مقولةُ أنسنةِ الفَنّ، وإمكانُ فتحه، عند قمته الأعلى، على المطلق؛ على الروح. كما تَحضر أيضاً ثنائياتٌ أو

(1) را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَعْنَية المجتمع، صص 455 ـ 490؛ أيضاً: قطاع الفلسفة الراهن. . .، صص 633 ـ 702.

صراعاتٌ، من نحو: الوعي القيمي والوعي الديني، القيمةُ والمايَنفع أو المايَنْجح، الوعي القيمي والوعي الامتلاكي أو الاقتصادي، القيمة والحق (حقوق المواطن، كشاهد)، القيمة والقوة، القيمة والعقل (را: المعتزلة، كشاهد)... وتعتني المدرسةُ العربية الراهنة في الجماليات والخير والقيمة بمحاورة التجربتَيْن العربيتَيْن السابقتَيْن (التأسيسية ثم النهضوية)؛ ومستعينةً في ذلك بالتجربة «الغربية» العامة، ومن ثمّ بتياراتها اللاءانية والهتكانية... وهنا نعطي قيمةً كبرى للتيار الغربي «الساخط»، العَدَميّ كما التهديمي النزعة؛ فقد أدّى رفضُ الميتافيزيقا إلى رفض القِيم أيضاً. لقد تدفّق من اعتبار المتيافيزيقا مجرد ألفاظٍ، وعباراتٍ جوفاء لا تَصمُد أمام التحليل، اعتبارٌ للقيم كمجرّدِ ألفاظٍ غير مطابقةٍ للواقع، وبلا موضوعٍ أو محتوى أو معنى. كما عُدَّت الأحكامُ الأخلاقية والجماليةُ انفعالاتٍ شخصية؛ ولا تمتُّ للعِلم والتحليل بصلة، أي ليست هي من قبيل المعرفةِ العلمية بنوعَيْها الرياضي والطبيعي.

15 ــ ميدان الوعي التاريخي. الفلسفةُ النقدية في التاريخ.

التاريخانيةُ القديمة ثم النقديةُ المحْدَثة.

القصدانية في التأرخة مفروضةٌ ومسبقة ــ غائية التاريخ ومقاصده تكون عند المؤرِّخ وليس «في المطلق»:

هذا ميدانُ نقدٍ أو محاكمةٍ تَتَدَبَّر التنظير للخطاب التاريخي، أو لتصوراتنا عن مسار التاريخ ومعناه وغائيته، ولفعل التأرخة أو لمهنة المؤرِّخ. في ذلك الميدان نعيد تدبُّر الأدوات و«القوانين»، والتحليلاتِ والمسارات، التي صَقَلها واعتمدها أسلافنا. كما نعيد تدبّر المفاهيم والمصطلحات والمنطق الضمني، كما الفلسفة والأجهزة والقوالب، التي اعتمدها أولئك الأسلافُ عبر تاريخٍ امتدّ بين ابن هشام (را: كُتّاب السيرة النبوية) حتى المقريزي ثم حتى أيّ مدرِّسٍ جامعي في قسم التاريخ إبّان الحقبة الراهنة.

إنّ إعطاء التاريخ معنًى مقولةٌ راسخةٌ جداً، أو هي الأُولى والأساس، في التأرخة الراهنة، داخل الفكر الفلسفي العربي. واعتبار التاريخ يسير، أو لا يَسير، نحو غايةٍ

معروفةٍ يُعدّ، أيضاً، مقولةً ثانية هي راسخةٌ جداً، وأساسٌ، وتتويج. واستخراجُ الدروسِ الأخلاقية مبدأ عامٌّ؛ لكنّنا نجادل فيه... وفي معظم الأحوال، لا نستطيع أن نكون، ونبقى، ضمن نطاق القراءة العقلانيةِ إنْ لم نُسرع إلى إجراء القطيعةِ بين الفَهم التراثي المعهودِ للتاريخ، والفهمِ المعاصر له. يَهمُّنا النظرُ التاريخي النقدي والكُلّي، الكونيُّ و«العِلمي»، الفلسفيُّ والواعي جيّداً بقدرات الذاتاني على التأثير والتعديل، على رجرجةٍ لـِ: القانون، السببية، الحتمية، الموضوعية، التمرحُل، الحقيقة، العِبرة، الغاية، التكرار[1].

أخيراً، هنا، في ميدان التاريخانية النقديةِ، والنقدانيةِ الفلسفيةِ في التاريخ، ومرةً أخرى، إنّنا نتدبّر ونُحاوِر تفسيرات التاريخ، في الفكر «الغَرْبي»، بعاملٍ أُحادي حاسم كان: الدين، الاقتصاد، إرادة السيطرة، العقل، الموقع، المكان، البحر، النخبة، الأيديولوجيا، العسكر، الأرض، التربية، الفرد العظيم، حتمية التاريخِ أو مكره، الروح، البطل، الصدفة، القوّة... وفي مطلق الأحوال، إنّ الوعي التاريخي، أو خطاب التاريخ في التفسير والأنسنة وإمكان التغيير والتكيّف الإيجابي الإسهامي، أساسيٌّ وهامٌّ في ثقافتنا المتراكمة؛ إذْ هي، فعلاً وحقّاً، ثقافةٌ تَعتبر الزمان فعّال ومكوِّن، مُطوِّرٌ ومثْمِر؛ وهذا، بقدر ما هو، بَعْدُ أيضاً، تَغيُّرٌ وصيرورة، نشوء وتحولاتٌ وفناء (قا: السوسيولوجيا وعِلم التاريخ، عِلم التاريخ وعلم نفس الشهادة أو التحليل النفسي، الموضوعانية والذاتانية، القوانين في التاريخ...).

16 ـ ميدان فلسفة اللغة:

نعود للتساؤل، وبالتالي لتقديم إجابةٍ غير قليلة الإقناع، حول غيابٍ، في هذا الكتاب، لميدان **فلسفة اللغة**. فهذا الميدان يستوعب النظرياتِ العربية الإسلامية، والنظريات المعاصِرة، في اللغة؛ وبخاصةٍ في اللغة والفكر، في الكلمةِ والشيء، في الكلمة والحقيقة، في الواقع والمعنى... وهو، أيضاً، ميدانٌ يتجاوز ويَحْكم فروعاً

(1) را: الفصل المكرَّس للتاريخانية النقدية، للذات والذاكرة ومقولةِ الزمان؛ أدناه.

معرفيةً من نحو: الألسنية، السيميائية، التداولية... وسبق أعلاه أن أشرنا إلى أنّ ميدان اللغةِ والفكر، بل اللغةِ والإنسان، ميدانٌ كينونيّ. فالكينونةُ لغوية. لكأنّ الإنسان لُغة. واللغة والوجودُ إشكالية (را: ميدان التأويلانية). كما أنَّ اللغةَ قد تكون لغَةَ الكينونة... وبَعدُ، فالحقيقة لغة؛ والحقيقة بلاغية، لغوية؛ والمعايير نفسها ـ العِلمي منها والأخلاقي ـ مُثُلٌ (نماذج، بارادِغْمات) لغوية[1].

17 ـ نقد الفكرِ الدفاعي والفاتر والآسِن.

نقدُ التفكيرِ الراكنِ والمهدور، المغدورِ والمقهور:

إنّ فلسفة النقد، النقدانية، لا تمكث طويلاً عند مجرَّدِ كشفِ السلبي والفاتر واللاعقلي أو الضِّدّ عقلي في المجتمع الصناعي شديدِ التطورِ والتعقيد. وتعقّبُ المَرَضيّ واللاسويّ، في العلائقية والفكر والشخصية الفردية كما الجماعية، داخل بعض الأمم القوية راهناً (بعض أمم أوروبا، الولايات المتحدة الأميركية: و. م. أ.، الخ)، ليس نقداً فلسفياً، أو ليس هو فلسفةً، أو فلسفةً اجتماعية أخلاقية. نقول الحكم عينه في صدد الخطاب الاحتجاجي معاً واللاافعّال والمغدور القائلِ: إنّ الغرب لا يحبّنا، ولا يُقِرّ لنا بحقوقنا، ويجحَد تاريخَنا ودورَنا الحضاري في العالم والتاريخ والمستقبل. ولا أتوقّف كثيراً عند محاورة الفرنكوفونية، والمتوسطية (را: أركون)؛ أو عند القول إنّنا سبقناه، وعلَّمناه، أو إنّه سَرَقنا واحتال علينا... ومن الوقت المهدور، أيضاً، كان وقتٌ يُعطىٰ لنقدِ الأنا مركزية الغربية، والاستشراق، والتراثِ أو الأصالة حيال الإبداع أو المعاصرة بل والنمطِ الحضاري (الفلسفي، التنموي، التكييفانيّ) الواجبِ احتذاؤه كي نستوعِب التخلّف المتعدّدَ وننتقل إلى التقدّم المتنوِّع المتوازنِ، المستدام والمتصاعِد.

ولعلّنا أهدرنا وقتاً ثميناً حينما غرِقْنا في متاهات التفسيرِ المتعالِم للدين (القرآن،

---

(1) را: سامي أدهم، فلسفة اللغة، بيروت، المؤسسة الجامعة... (مجد)، 1993؛ ما بعد الحداثة، بيروت، دار كتابات، 1994. أيضاً، را: السيد نفادي؛ الحفني، الموسوعة، ص707.

السُّنَّة، الأصول المؤسِّسة. . .)؛ وفي نقدِ الأديان المغايرةِ مع تحييدٍ تامّ ـ تمجيديّ ودفاعي ـ لديننا، وهويتنا، والمشاريع الهادفةِ إلى إشباع انتماءاتنا، وحاجاتنا الحضارية، وموقعنا التّحناوي.

ومن الأفكار الدفاعية الكثيرة، التي وقعنا في مهاويها، **تحميلُنا المسؤولية إلى العوامل الغربية**، الأجنبية أو الخارجية؛ ونسيانُ العوامل الداخلية، والحواجز الناجمةِ من حقلنا وفضائنا، والمقاوِمات اللاواعية فينا، وسلوكاتنا السَّيِّئةِ المكتسَبة، وأفكارنا، ومعتقداتنا. . . فتحميل الآخر مسؤولية تخلّفنا، وتعثُّر مشاريعنا ورهاناتنا، هروبٌ وإسقاط (إضفاء)، غسلٌ ومحوٌ، وتحرّرٌ وهمي رَيْثي من مشاعر التأثيم الذاتي وتفريغ الذات وذَنْبَنَتها. . . (را: الأواليات الدفاعية في استعادة التوازن مع الحقل والآخر والذات). إنّ استمرار **الشروطِ القاسية، أو الحقلِ المعادي، الذي تحيا فيه المرأة**، شاهدٌ على أنّ المسؤولية هنا موزَّعة، ومعمَّمة على كافة المذاهب الفكرية والتيارات، الإيديولوجياتِ والقراءات، السلطاتِ والسياسات، الثقافاتِ والتراثات، النُّظُمِ السياسية والاقتصادية ومستويات الانفتاح والتفاعل مع الآخر ومع روح العصروما بعد هذا العصر. أليس ذلك التفسير للبيئة الفكريةِ الخاصةِ بالمرأة يَصْدُق أيضاً على تفسير **الرئيس العُصابي**، أو السياسة غير الحرة، والحرية المنجرِحة، والديمقراطيةِ المتعثِّرة المنكوبة، **والفكرِ الاستبدادي التسلطّي**؟ إنّ انجراحاتنا النرجسية كثيرة؛ وهي تَنزف، وتُمرِض إرادةَ التكيّفِ الخلاّقِ الإسهامي المستدام، وإرادةَ التحرّرِ الشَّمّال والمتوازنِ والمتناقِح.

18 ـ ميدان المفاهيم. عِلمُ إنتاجها وتطويرها وإعادةِ إنتاجها.

قوانين تفاعل الحضارات. قانون تَناقُلِ الأُفهومات أو انتشارِها وإشعاعها:

الفلسفة قد تكون إبداعاً أو خلقاً للمفاهيم؛ لكن هذه المقولة «الجميلة» المتسرّعة، والتي أسعرَت إعجاب بعض المنفتِحين جدّاً على الظن بأنّ القائلين بذلك التفكُّرِ هم مُبدِعون، ناقصةٌ وقاصرة إذْ تحصُر الفلسفة؛ وتُقفِلها؛ وتختزلها أو تُقلِّص أدوارها. إنَّ لكلّ مفكِّرٍ، أو فيلسوفٍ، مفرداته التقنية؛ فهوقد يختص بمفاهيم. وله

كامل الحق في أن يبتدع مصطلحاته، ثم في أن يعتمدها في تفكيراته وتنظيراته، أو تحليلاته وأشملياته. لكنّ تقليص نظريةٍ، كما صاحبِ فكرٍ أو نسقٍ، إلى مفاهيم محدودةٍ هو إضآل؛ وإفقار[1]. وهذا كلّه، على الرغم من أنّه قد يؤخذ الفيلسوف، أو يدرَك ويُلتقط، من خلال بضعة مفاهيم أبدعها، أو بضعةٍ أخرى حرَّكها، واعتمدها، وتَمحوَر حولها. هنا رائز، أو أداةُ اكتشاف؛ فَعَدُّ المصطلحات طريقٌ مُوعِدٌ ونافع. إنّ الكندي أدخل مصطلحاتٍ ومفاهيم عديدة إلى اللغة والثقافة؛ ووضع مَسْرَداً هو مُعجَم مصطلحات؛ وكذلك سيفعل بعده ابن سينا، والغزالي، والجرجاني..؛ ودقّق الفارابي، بنجاح وإبداع، في «كتاب الحروف»، معتبِراً الفلسفةَ دراسةً للمفاهيم أو المقولات.

إنّ للمفاهيم أو الأفهومات، للمعاني والأفكار، عِلماً له قوانينه وأجهزته؛ فمن ذلك: قانون إشعاع الأفهومات (والفِكْرات) والفِكْر؛ قوانين تَعمّم الفكرِ أو انتشاره أو تناقله بين أمةٍ أو ثقافةٍ وأخرى؛ قوانين تَحكُم الموقفَ تجاه الفكرِ أو الأفهوم الوافد؛ قانون تكوّن وانبجاسِ الأفهومِ الجديد... هنا، في عِلم المفاهيم والمصطلحات، وهو يَستدعي عِلم الأقليات، أو عِلم تفاعل الحضارات، بمفاهيمه وقوانينه التي قد توحي بالبنيوية والشيماءات المسبقة. إنّ الكلام عن قوانين تحكم علائقية الأقليات مع الأكثرية، داخل فضاءٍ مشترك، أمرٌ ممكِن؛ لكنّه لا يعني أنَّ البنيوي يَحكُم الوعي على نحوٍ مطلق؛ يَصْدق ذلك على قوانين تناقل المفاهيم، وامتصاصها، وإشعاعِها وايحاءاتها.

الأهمّ هو أننا نستطيع الكلام، إذَنْ، عن قوانين، قابلةٍ لأن توضع أمام الوعي والعقل والحرية، في مجال «عِلم تَمثُّل [هضْم، امتصاصٍ، اجتيافٍ، استبدانٍ، دَخْلَنةٍ سَوية...] المصطلحاتِ أو المفردات التقنية، الكلمات المفتاحية أو الأفهومات... فإلى جانب قوانين تَعلُّم المفاهيم، ثمة أيضاً إمكانٌ للقول بقوانين تُنظِّم ـ على نحوٍ عامٍّ شديدِ التكرار ـ عمليةَ الاجتيافِ للمفاهيم أو للحضارات أي عمليةَ جعلِها مفاهيم

(1) را: زيعور، «المصطلح الفلسفي ـ باتجاه علم للمصطلحات العالمية في الفلسفة»، في: في التجربة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، صص 9 ـ 32.

محلّيةً وحيّة، ومُحَقْلَنة [مُبَيأة] ومعيوشة، وقابلةً لأن تُقرأ من الداخل وبالمعاناة والمعانقة؛ ومُمْتَصَّةً بحرية. وكشاهد، إنّ العولمة مصطلح، أو «عِلمٌ مُمَنهَج»، نعيد إنتاجَه وصياغته وتدبُّره انتهاضاً من الذات والنحن أو الحقل والمستقبل والإمكان: لا ننقل المصطلح العالمي نقلاً آلياً، وعلى نحو خطي ومستقيم إلى الفكر العربي أو إلى داخل الثقافة العربية؛ ولا نستطيع، من جهةٍ أخرى، أن نطبّق مبادئه إذْ له سياقه غير القابل للتطبيق «الحَرْفي»، أو للتلاؤم المتعسِّفِ الاعتباطي، أو للتقليد الببّغائي والتقليدِ القِرْدِيّ.

لقد قلنا ذلك أيضاً في صدد التعاطي أو التداول مع مصطلحاتٍ وتصميمات (schèmes) وثيماتٍ (thèmes) عديدة، من نحو: العقلانية، الديمقراطية، العقل، التقدم، الحرية، حقوق الإنسان، الليبرالية، النظام العالمي، الخصخصة، نهاية التاريخ، التنوير... إنّ ما قد يجعل تلك المفردات التقنية عاجزةً عن التأثير أو الانتشار أو الإشعاعِ هو الظَنُّ أنّها قابلة لأنْ تُنقل إلى بيئاتٍ غير بيئتها الأصلية؛ إنّها لم تأتِ معلّبة جاهزة، يابسةً ناجزة، مضغوطةً في كبسولة، مُعَدّةً للتقليد، أو مفروضةً وقاهرةً وصَنَميةً، أو شعاراتيةً ولفظانيةً صرفة... لا نرى، في المدرسة الفلسفية العربية، أنّنا سرقناها، أو أنّها جاءتنا مستورَدة؛ نحن نرى، جيداً وبعمق، أنّنا نحن أصحاب المشكِلة، والمَعْنيّين، والمنتِجين. إنّنا نرى جيداً انعدام الديمقراطية والمدنيات، التخلّفِ والمَرَضِ في السياسي؛ فذاك الإدراكُ هو ما يجعلنا من المرغَمين على طلب الحل، وخفضِ التوتر، واستعادةِ التوكيد الذاتي أو إعادة بناء الاستراتيجية وصياغة الحقل وضخّ المفاهيم، وإيجاد الجهازِ المفاهيمي المنتِج والمُحاكِم والناقد...

19 ــ تياراتُ التأويلانيةِ أو وميدانُها العامّ.

تَجاوزُ ثنائيةِ التفسير والفَهم:

هذا ميدان رئيسي في الفلسفة؛ وإشكاليةٌ واسعة من إشكاليات الفلسفة. فالعقل التأويلي هدفه فلسفي، وفهمٌ للذات، وحتى للوجود والتواصلية والمعنى، كما للعلم والقيمةِ والتوقِ إلى تكييفانيةِ استراتيجيةِ للإنسان ووجودِهِ كمنغرسٍ في التاريخ، وفي

ثورات العلم، وفي التطلّع إلى مستقبلٍ أقل مأساوية وأقدر على تحرير الوعي من المخاوف والغموض، من الأكاذيب والتضليلات، من القواهر والسياسةِ العُصابية.

لا تكون التأويلانيةُ فلسفةً، وحَسْب؛ أو ميداناً فلسفياً، فقط. إنّها، بعَدُ أيضاً، أداة؛ هي طريقة أو منهج. لقد تَعمَّم معنى كلمة نَصّ: فكلُّ العلوم، والاحتفالات والعمل، كما الإشارات والأيقونات والعلامات، قابلةٌ لأن تُدرَك بمثابة نَصّ. والتأويلانيةُ نظريةٌ في المعرفة، ونظريةٌ في التفسير [= تفسيرانيةٌ] للنّصّ، ومن ثم في القراءة والمعنى المحتمَل أو الظلّي والمتخيَّل والرمزي. التأويلانية فتحتِ الفلسفة على الهوامش أو على «علوم الروح»؛ إنّها قد أقامت الحوار وتبادُل الحقائق والنظرياتِ مع التحليل النفسي، والألسنية، والإناسة، وعِلم النّصّ، والحُلمِيات، والرِّمازة، وعِلم الخِيلة، والتاريخ، والسيرة الذاتية...

والتأويلانية، مؤسَّسةً على التحليل النفسي الألسني، هي تحليلٌ نفسي للكاتب؛ وللقارىء أو المتلقّي (المرسَل إليه)؛ وبخاصةً للنّصّ نفسِه. التأويلانية قراءةٌ «عيادية» تقوم على قواعد، وتخضع لقوانين، وتُنْتِج مفاهيم ومصطلحاتٍ مرتبطةٍ بمجالٍ خاصّ مستقل.

سوف نَهتَمّ، أدناه (الفصل المخصَّص للتأويلانية)، ضمن النّصّ الصوفي التأويلي العام ثم لخطاب النبوة أو الوحي، بالكاتب الصوفي وبالذاتاني؛ وهذا، بسبب الأهمية ثم الوعي بأهمية المؤلِّف (را: التحليل النفسي لشخصية المؤلِّف) في عملية التأويل. ولن نتوقّف كثيراً عند تميّز ذلك النص بالنخبوي؛ أي بالتوجه فقط إلى قارىء من نمطٍ معيَّن، وبالانصراف عن القارىء الآخر أو ذي القراءة الأخرى المختلِفة (را: التأويلانية في مجال القراءات المتعددة، أو التحليل النفسي للقراءة والقارىء ولتأثير القراءة في النّص نفسه).

لقد كان المفسِّر الصوفي، كما العقل التأويلي عند التيار الباطني، مفتتِحاً لقارّةٍ جديدة، ومُبدِعاً لقراءةٍ مبتكَرة، وخالقاً لمفاهيم ومصطلحاتٍ خاصةٍ به، أي بعقلية خاصةٍ لها ميدانُها وعلائقيتها وأدواتُها التأويلية... لذلك اعتُبِر، هنا، ذلك التأويلي المفرِط، عيّنة؛ وتياراً كان الأبرز.

كما سوف نتدبر تيار الفلاسفة: ينقُل التأويلُ الفلسفي (الروحاني، النفساني، الاجتهادي، المستقبلاني. . .) إلى النص نفسه، وإلى عالَم جديد؛ وإلى فهم مختلفِ للنص. فالتأويلانية تغدو فلسفةَ النص، أو عِلم النص (راَ: التحليلْنَص)، أو حواراً وانفتاحاً على العلوم، وعلى ميادينِ المعرفة، واكتشافاً وإعادة اكتشافٍ للمُحِفّ والتضاريس وما لا يَنْقال، أو لما لم يُفكَّر فيه، وما لم يَقُلْه أو ما لم يعرفه واضِعُ النص (را: التحليل النفسي الألسني للفعل، والانفعال؛ للنص، للخطاب).

20 ـ المذهبُ الإنساني مستورٌ ومفصوح، متَضمَّن ومُعيَّن.

الإنسانُ مركزٌ في الكون وغاية. غير مسحوقٍ أمام الله، وموجودٌ بالله ومعه:

لا أعتقد أنّنا نَفْرض من خارجٍ، وبتعسفٍ واعتباطية، وجودَ **المذهب الإنسانوي** [الإنْسية، الإنسانوية، الإنسانانية] في الفكر العربي الإسلامي التأسيسي، ثم الاجتهادي [النهضوي]، ثم التنويراني المحْدَث أو الراهن؛ كما أنّنا لا نفترِض وجوده. فالقضية هنا ليست إسقاطاً، أو أمنية، أو مفارقةً تاريخية. . . ولعلّ هذه المقولة، في أنّ الإنسانويةَ العربية عربيةٌ عريقةٌ أو حارثةٌ متوقِّدة مع رجالٍ من نُظراء ابن المقفع، على سبيل الشاهد، بعيدةٌ أيضاً وكثيراً من أن تكون توفيقانيةً وتلفيقانية؛ ولا أعتقد أنّ تلك المقولة معاديةٌ للدين، أو للإيمان بالإنسان والعقلِ والإرادة داخل التراث الإسلامي المعقَّد.

ربّما أكون قد بالغتُ شيئاً ما، أعلاه، في استباق الاعتراضات والداحضات. لا بأس! فالأهمُّ هو أنّه لا صعوبات في تقديم الشواهد والقرائن على صحة تلك المقولة؛ وعلى عمق واتساعِ النظر الفلسفي، المعاصر والمضارع، الذي صار وما يزال يشدِّد حتى الإفراط واللاعفوية في التركيز على الانطلاق من الإنسان وموقعه المميَّزِ، والثقةِ بعقله وحريته، بحقوقه الثابتة الخالدة، بقدرته ونجاحه في مجال التشريع لذاته وتنظيم سلطته، وصياغة الحقائق، وتطوير القيمة والجمالي كما المَدَنيات والعلائقية والمستقبليات.

وللتكرار، أخلُص، الآن وهنا، إلى إفصاح فكرةٍ مفادها أنّه لا حاجة، من أجل

تأكيد الإنسانوية العربية الإسلامية طبيعةً ومساراً أو بنيةً وتطوراً وتوجّهاتٍ، إلى البحث عن مؤيّدين وأنصار. الحاجة تبدو ضروريةً فقط من أجل المراكَمة والتعاون والتواضح؛ وليس هي ضروريةً لتلعب دورَ سَنَدٍ أو شاهدٍ، مُحامٍ أو مقرِّظ، ومن أجل تعزيز إعادة التعضية، أو الضبطِ والمَعْنَيَةِ لإشكالية الإنسانِ الراهنة وللإيمان (را: القَطْعوَصْلية).

21 ـ ميدان الدين والفلسفة أو التمايُزُ وتَعاونُ المتحاوِرَيْن:

أُخروجةُ الحدسِ والعقل أو الذاكرة والمبدِعة أو الديني والسياسي.

الثنائية إفقارٌ للقطبَيْن وعقبة معرفية.

أمدّ الدينُ الفلسفةَ بالكثير من الأفهومات؛ ومن المألوف أن نجد القطاعَيْن يبحثان في المشكلات نفسها، ويتفقان حول الحلول. فهُما يأخذان الإنسانَ منطلَقاً، ومِنصَّة، وهَمّاً؛ وغايةُ كلٍّ منهما النظرُ في شأن الكائن البشري، وأسئلته وحقيقته، وعقله ومعناه، وموقعه ومصيره، ومشكلاته ومجاله.

وإذا كانت الفلسفة تُنظِّر في إشكالياتٍ يَطْرحها الدين ومعتقداته، أو إذا كان هذا الأخير يوحي بحلولٍ وفرضياتٍ أمام الفلسفة وطرائقها، فإنّ ذلك لا يعني أنّنا لسنا هنا حيال نظامَيْن من النظر والتدبّر والمحاكمة قد يشدّان الفكر والحرية باتجاهَيْن متعاكسَيْن:

فالفلسفة تتصور الإنسان وحيداً، متسلِّحاً بالعقل وحده كسندٍ ومُرشِدٍ وجهازٍ؛ وتترك الكائنَ لنفسه، وترميه في المجتمع والطبيعة والتاريخ، وتَرى إليه «مرغَماً» على أن يكون حُرّاً ومسؤولاً عن ذاته وعقله، عن مصيره وحقله. وهي تقدِّم له تاريخها في الدفاع عنه، ونظرياتها في تطويره وتعزيز حريته والعدالة. كما تبقى الفلسفة تنظيراً في الطرائق والمشكلات على نحوٍ هو الأكثر شموليةً وعموميةً أو ابتعاداً عن الجزئيات والعياني، عن العطوب والآني والرَّيْثي. من هنا إحدى الافتراقات بينها وبين الدين إذْ في حين أنّ الفلسفة تتقدَّم أمامنا بمثابة طريقةٍ عقلانية وشمولانية، أي تحليلاً قائماً على العقل وبلا مُعِينٍ آخر غيره، يَبرز الدينُ متحركاً بالإيمان ومحرِّكاً لمعتقداتٍ قد تسانِد

العقل وتتعاون معه، بغير عدائيةٍ أو مشاعر سلبية، من أجل الكائن في هذا الوجود، وضمن مأساةٍ، وأمام مصيرٍ وإشكالياتٍ ماورائيةٍ غير قابلةٍ للتوضّح.

إنَّ ميدان فلسفة الدين يَحتل مكانةً بارزةً إنْ حيال الجذع المشتركِ العام للفلسفة أمْ فيما بين ميادينها الفرعية. فذاك الميدان استحق قيمةً ملحوظةً إذْ هو، في تاريخ الفلسفة، لاسيّما ضمن دارها أو ذِمَّتها العربية، كان دائماً متميِّزاً؛ وكان دائماً رئيسياً إلى درجةٍ بالغ عندها البعض فقالوا إنّه كلُّ الفلسفة العربية الإسلامية. فقد اتَّهَم كثيرون تلك الفلسفة بأنّها فلسفة دين؛ أي رأوا أنّها أحادية البُعد، ولا تَفْصل الفلسفيَّ عن الديني، وتَضع الدينَ متحكّماً بالفلسفة أو تجعلها خادمةً له مطيعة، وغير مستقلة، وتابعةً عمياء، و«أُختاً رضيعة».

نَعتبر فلسفة الدين فرعاً من الفلسفة مقصودُهُ توضيح السؤال، السؤال القديم المستمر، عن المصير، عن الأمل والفضيلة، عن ما بعد الوجود هذا، وما قبله، وما أوجَدَه؛ وعن إمكان معرفته وحدود تلك المعرفة...

وذاك سؤال يُرَدّ إلى السؤال الفلسفي الأكبر، سؤالِ الأسئلة كلّها؛ ألا وهو ماذا يكون هذا الإنسان: ما هو، وما هو موقعه، وماهيته، ومعناه، وكينونته، وقيمته، ومآله...؛ أو: ماذا كان الكائن، وماذا سيكون، وماذا يستطيع أن يكون (را: أدناه، نقد هذه الأسئلة.

إنّ فلسفة الدين تَطْرَح أسئلةً عن منطق الدين أو بنيته، «ماهيته» وحدوده، يقينياته ومسلّماته، طبيعته ووظائفه في المجتمع والإنسان والفكر (را: علم الأديان المقارنة؛ خطاب النبوة في الإبراهيمية؛ الإيمان بمعناه الموسَّع؛ الباطِنيات...).

يبدو أنّ ميدان فلسفة الدين يشتمل، بدرجاتٍ مختلفة، على مفاهيم تَنتمي إلى المطلَق، وعلى مسلَّماتٍ ومسبَقاتٍ ومثاليات، وعلى ماهيّاتٍ وثوابت وخالداتٍ وأبديات... إنّه ميدان مؤسَّسٌ على الاعتقادي والنقلي والإيماني؛ إنّه إيمانيات، أي عِلم الإيمان أو فلسفته ومنطقه؛ وقد يقال، بعدُ أيضاً، إنّ الإيمانيات غذاء للأيديولوجيات؛ أو إنَّ علم الإيمان هو علم الأيديولوجيا، وإنّهما ـ الأيديولوجي والإيماني ـ قد يكونان مراتٍ كثيرةً شديدَيّ الاقتراب من الفلسفة والتناضح أو التغاذي والجدلية معها، ودائمَيّ الذَّهابيابية بينهما وبينها.

لا تُردّ الفلسفةُ، الفلسفة السياسية أي السياسيات، إلى اللاهوتيات، إلى الإيمانيات المحْدثة أو عِلم الإيمان الموسَّع الحضاري المقارِن، إلى عِلم الأديان أو عِلم اللاهوتات المقارِن. فالفلسفة، هي هي العقل؛ وهي الحرية، والثقةُ بقدرة الإنسانِ على استلام نفسِه، والتحكّمِ بمصيره، والتشريعِ لذاته، وتعضيةِ مجتمعه والقانون والسلطةِ والسياسة... كما أنَّ الفلسفة، بَعْدُ أيضاً، تتمحور حول أخْذِ الإنسان بمثابة كائنٍ فاعلٍ، ومسؤولٍ عن أفكاره وسلوكاته، عن علائقيته وأخلاقه، عن شرائعه وقيمه ومعتقداته. فهو، على الأحرى، يُسيطِر على شروطه وإمكاناته، على معضلاته وحقله؛ ناقدٌ لأيديولوجياته؛ باحثٌ في منعةِ وتضاريس عقله، وفاعليةِ فكره في الوجود، وفي البحث عن الحقيقة وداخل ميدان المعرفة، وفي الخيرانية والقيميات والسعادة، وفي تحقيق الذات والكينوني، وفي تطوير الشخصية والعلائقية كما النّحن والعدالةِ ضمن خُططِ التكييفانيةِ الشاملةِ المستدامة على صعيدِ الاقتصاديِّ والاجتماعي والسياسي والمستقبلي.

في الفلسفة والدين، يكون المنطلَق مختلفاً؛ وتكون ـ في الفلسفة ـ حريةُ النظر والتفكيرِ والتأمّلِ مطلقةً، غير مسيَّجة، غير مقيَّدةٍ بمنطقٍ أهوائي، أو بغايةٍ مسبقة، أو بفكرةٍ جاهزةٍ ثابتة، أو بتاريخٍ (بداية، حَدَث مؤسِّس...)، أو بمنهج. غير أنّ هذا الاختلاف ـ في المنطلَق والمنهج وحدودِ الحرية ـ هو الذي يتيح لكل منهما محاكمة الآخر، أو نقده، ومحاورته. فالعلائقيةُ بين الميدانَيْن معقَّدة، وغير توفيقية. لا تؤدي المصالحةُ بينهما، أو محاولة دمجهما، أو التوفيق بينهما، إلا إلى التلفيقانية، والميثومانيا، والروابطية المصطنَعة التعسّفية وحتى الاعتباطية والعطوبة.

لا تُخضِع المدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة ميدانَ الفلسفةِ إلى الميدان اللاهوتي، أو إلى اللاهوتانية. ولا تُقيم تَفاضلاً، أو تفاوُقاً وتراتبيةً بينهما. لا يُشرِف أحدهما على الآخر؛ والعلاقةُ بينهما ليست علاقة سيطرةٍ. وبقدْرِ ما تُستَبعَد التوفيقانية، والنزعةُ أو المنهجيةُ الاصطفائيةُ الانتقائية، وبقدْر ما تُطرَد وتُضأَّل كلُّ فجوةٍ أو قطيعةٍ بينهما، بقدر ما نُشدِّد ونُلحِف على أنّ اللاهوتي غذاء للفلسفي، وعلى أنَّ الفلسفيَّ والسياسيَّ غذاءٌ لا بُدّيٌّ للاعتقادي، للديني، للإيمانيّ، للروحاني. فسنرى أن الوعي الأخلاقي، أو القيمي، على سبيل الشاهد، يتواضح ويتعاون، يتغاذى ويتكامل، مع

الوعي الديني. إنّ العلمانية أساسٌ مطلقٌ للفلسفة؛ وهذا لا يُفضي أبداً إلى استنتاج أنّ الفلسفة معاديةٌ لما هو ديني، أو غير منتفِعةٍ من اللاهوتي والروحاني، من الذاكِريّ والحدسيّ، من المعهوديات والتراثانية. وذلك كله يَصْدُق في مجالات السياسة وتنظيم المجتمع؛ كما في تغذية المعايير والفضائل، وفي العمل على تطوير الحياة، وانتصار العدالة وحقوق المواطَنة، وتحقيقِ التحرر في الفرد والتواصليةِ والنَّحْناوية. إنّ الفلسفة، في كلمةٍ شفافة عالية، اعترافٌ بدور الإنسان في صياغة وتطوير الحقيقةِ والمعرفة، الوجودِ والصيرورة، الحضور والغياب، الخيرِ والجمال والمعيار... في اختصار، إنّ خطاب النبوة مختلفٌ ومنفصِل عن خطاب الفلسفة، عن خطاب العقل والمجرَّدات؛ وميدان الفلسفة الدينية هو الروحانيةُ العقلانيةُ التي تُقيم الفلسفةَ على الإيمان والوحيِ المؤسِّس. فهنا اختلافُ مُستقِلَّيْن منفصلَيْن كأنّه يعزّز الفكر والفلسفة كما التديّن والإيمان، أو هو اختلافٌ يبدو شرطاً وإمكاناً لتفاعلهما الجدلي المطوِّر للفلسفةِ معاً وللدين.

تُريد الفلسفة الدينيةُ ميداناً يُدرَس فيه الدين بمثابة تصوّراتٍ، للوجود والمعرفة والمصير، متطوِّرةٍ ومنفتِحةٍ وشُمولية. فالإسلام، على سبيل الشاهد، من حيث هو معتقداتُ وثقافةُ وتاريخُ أممٍ متنوعةٍ، قد يبلغ عددها أكثر من خُمس عدد البشرية، لا يُدرس، في مدرستنا العربيةِ الراهنة، كأنّه فقط مؤسَّسٌ على الإيماني والاعتقادي، على روايةٍ للزمان والتطور أو على الخِيلة والصورة والرموز وحضارةِ الأُذُن وبعيداً عن الراهناوي وما بعد هذا القرن الجاري وثوراته. ومن جهةٍ أخرى، من السّويِّ أنْ تؤخذ الفلسفة قائمةً على العقل؛ وأنْ تَشيع وتُنتَقَدَ مقولةُ أنّ الدّين متحرِّكٌ على أساسٍ مسبَق، غير عقلاني، أو غير قائمٍ على العقل والموضوعية والتحليل التاريخي. لا خوفَ على الدين من الفلسفة، أو من غيرها؛ وأنا لا أخاف من خطابٍ يجعل الدينَ خارج متناول التفكير البرهاني، أو خطاباً غير فلسفي، أو لا يستطيع العِلم - أو المنطق - إثباته وإخضاعه لأدوات المختبرِ، وللامتحان بواسطة إعادةِ التجربة (لا يمكن أن نُعيد تجربةَ التجربةِ الإيمانيةِ للوحي).

نقدُ الدين فلسفةٌ، أو ميدانٌ فلسفيٌّ واسعٌ مجدَّد. كما تُعاد إلى ميدان الفلسفة قراءةُ الدين وإدراكُهُ بمثابة رؤيةٍ في الإنسان والحياة والعقلِ هي شمولانيةٌ وواقعانية،

مَرنةٌ وحيوية، اجتهادانيةٌ ومسكونيةٌ. وهكذا يُعاد ـ وعند الدرجة عينها من الأهمية ـ نقدُ الدين إلى ميدان الفلسفة. وكلُّ نقدٍ للدين، وعلى غرار كل تبجيلٍ موسَّعٍ للدّين، يُعتبر فلسفةً، أو ميداناً فلسفياً. فنقد الدين نقدٌ لنظرية روحانية، ومن ثم فهو تقديمٌ ومحاوَرةٌ لنظريةٍ مختلفةٍ في الوجود والمعرفة والقيمة.

إنّ نقد الدين قد يكون رفضاً، أو تفكيكاً، أو ردَّ فعلٍ، أو إعادة تدقيق، وإعادة تعضيةٍ وتسميةٍ أو تشكُّلٍ. وذلك النقدُ نقدٌ لنظرية عريضةٍ حيّة في السلوك والعلائقية والتقييم؛ أي هو نقدٌ للحياة والمجتمع والهوية، للمطلق ولثوابت ومسلّمات، للنّص والخطاب والأيديولوجيا، للعقل ولقيم وضوابط، لأوالياتٍ ومستوياتٍ ومقاصد، وللتاريخ والمصير... فنقدُ الخطابِ الّديني، وعلى غرار ما قلناه في صدد مُنكِري الخطاب النبوي أو رافضي الوحي، يَبْقى جزءاً من الدين، وفكراً يفكِّر في الدّين، أي يُفكْرِن الدّين، ويتأمّل طبيعته ومضمونه وأجهزته ووظائفه. وهكذا، وكما أرى، فإنّ كلّ مقولةٍ، أو فكرةٍ أو أفهومة، أهلٌ لأن تؤخذ تبعاً لمناهج فلسفية؛ ولأنْ تكون فلسفيةَ الغَرَضِ والطريقة.

وفي مطلقَ الأحوال، قد يكون ممكناً، أو سهلاً، الانتقالُ من دينٍ إلى دين، وبخاصةٍ من الدين إلى الفلسفة أو من الفلسفة إلى الدين، بسبب أنّ المشترَك بين الأديان كثير؛ وبسبب أنّ ما بين الفلسفة والدين متشابكٌ وقابلٌ للتخطي أو للمرور بغير صعوبةٍ تُذكَر بين النظريات العمومية. حتى المرورُ من الدين إلى اللاتَديّن يبقى نظراً في الدين، وتأمّلاً وتفكّراً في المطلق والثواب، والمسلَّماتِ والماهيات، والتساؤلِ حول الإنسان، والروح، والمعنى، والمصير، والوجود، والعدالة، والكينونة، والحياة، ومستقبل البشرية والطبيعة والحرية.

ودليلُنا على ذلك هو أنّ المَلاحِدة، ومنكِري النبوة، وسائر الرافضين للشريعة والعقل النبوي، وللقيودِ على الحرية والطريقة؛ كلُّ هؤلاء ـ ومعهم بعض الشّعراء والمُجّان، «الفُسّاق» والزنادقة ومَنْ إليهم وشاكَلَهم ـ رفضوا ليس الألوهةَ وثوابت ميتافيزيقية بقدر ما تنكّروا للفرائض أو التكاليف والشعائر، وللقول بأنّ عقل النبي أرقى العقول، وأنّ أمّته أو خطابه يكون، بحسب ذلك المقتضى، أرفع وأسمى قدرةً ومعرفةً وأهلية، أو أحقيّةً للاستعلاء وللاستيلاء على الأمم الأخرى وقيادتها..

ويؤوب إلى فلسفة الدين، على حدٍّ ما سبق وما آمُل وأُفكِّر، الخطابُ الذي ينظُر في منطق الدين وبنيته، أجهزته وجوهره، فلسفته ونُسغِه وقيمه. ومقارنة الأديان فيما بينها تؤدّي إلى استخلاص قوانين مشتركةٍ، وإمكاناتٍ على تحاورها وتلاقيها حول قيمٍ مشتركة: الأخاء، المساواة، العدالة، اللقمة الشريفة وحقوق الإنسان التي هي بحسب «الاجتهادانية»: **حق النفس**، أي حقّ الإنسان في الحياة الكريمة؛ **حق الدين**، أي حرية التعبّد(!)؛ **حق العقل** (حرية التفكير، بحسب الصياغة المحْدَثة لحقوق المواطنة)؛ **حق المال** (حرية الامتلاك والاستهلاك)؛ **حَقُّ النَّسْل**، أي حقوق الطفل والمرأة والمُسِنّ.

إنّ فلسفة الدين تُحاكِم الحركات الدينية، وتكشف، في التديّن والسياسة الدينية، الاستغلاليَّ والأيديولوجي، اللامفصوحَ والمسكوتَ عنه، غير العقلي والضِّد عقلي والقهري، اللاتاريخي وفاقد الجدارة والحيوية والقدرة على التكيّف المرِن. وهذا، بغير أن تُسقِط الفلسفةُ الدينيةُ الحوارَ، وإرادة التعاون، والنزعاتِ الديمقراطيةَ والتكاملية والتحريرية والاهتماماتِ النظريةَ المحضةَ ونشدانَ الحقيقةِ لذاتها.

إنّ فلسفة الدين، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والرّمازةِ والفكر، تُعيد النظر في مَعْنَية الإسلام (والأديان المقارَنة) وأشكلتِهِ وتسميته. وتقول فلسفةُ الدين إنّ الدين، في المعنى العربي الإسلامي للكلمة، ليس مجرد مجموعةٍ من المعتقدات، والأفكار المتعلِّقة؛ إنّه، زيادةً على كل ذلك، تنظيماتٌ عملية، وتشريعات اجتماعية، ومشروعٌ ثقافي للمجتمع والجماعة كما للفرد والعلائقية، ومعاييرُ للسلوك الفردي والعائلي والاجتماعي، وخطابٌ مسكوني، وتاريخُ أممٍ كثيرة عديدة، ومستوياتٌ مترازحة طِباقية من التفكيرات والتصورات، ومن الرهاناتِ والتشريعاتِ والمعتقداتِ، ومن الرموز والتأويلات والخِيلات.

في عبارةٍ أخرى، الإسلامُ، في المعنى المعطى له عند الفيلسوف الإسلامي بحسب المدرسة العربية في الفلسفة، يُمكن إدراكُه بمثابة الوريثِ الممثِّل لحضاراتٍ عُمرُها حوالي السِّتة آلاف (الفرعونية، البابلية، الهندوسية الباكستانية، الكنعانية...)؛ وهو أيضاً مستقبلٌ ما قد يُقارب المليار ونصف المليار إنسانٍ في العالم... وهذا، كما هو ذلك الإسلام الفلسفي، بَعدُ أيضاً، جهادٌ حضاريّ من أجل تحقيق العدالة واللقمةِ وحقِّ الفرد والأمم في الازدهار والتقدم المتوازن والشَّمال؛ وبهذا المعنى المسكوني

الكوني، للإسلام كما يجب أن يكون، يكون ذلك الدينُ ما لم يكُن عليه قَطّ إبّان القرون الماضية؛ يغدو الدينُ تنوير ما كان يُستبعَد ويُهمَّش، يُغطّى ولا يُفصَح. فمناطق فكرية عديدة من الإسلام ما تزال بحاجةٍ لأن تُنوَّر وتُغيَّر، تَتَجدّد وتَتطوّر، تُعاد تعضيتُها وتسميتُها وعلائقيتُها مع المستقبل والأممِ الأخرى والدارِ العالميةِ للفلسفة والدين، للايمان والعِلم، للمعنى والخير، للمعرفة والقِيمة، للذاكرة والمُبدِعة، للحَدْسِ والمتخيَّل والمفاهيمي.

مَرَّ أنّ في تصورات الصوفيين، في الفكر العربي الإسلامي، عن المتعاليات أو المطلق أو العالَم الآخر، كثيراً مِمّا يَفْرض الاحترامَ ويَفرض نفسَه علينا اليوم أي في داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة. وهكذا فإنّ فرع فلسفة الدين، داخل دوحةِ تلك المدرسة، يعود إلى تلك التصورات مستمِداً منها الزَّخم، وروحيةَ التجربة، وعمق المعاناة، وإمكان أو نفع و«سداد» الأخْذِ المحايث للمقدس والقيمة والمتعالي، وغنى مقولاتِ وحدةِ الوجود أو المذهبِ الواحداني في فهم وحدة الطبيعة والألوهة معاً (قا: الفكر الصوفي عند هيغل).

وإذَن، يعود قطاع فلسفة الدين إلى المفاهيم الصوفية المعهودةِ من أجل تعميق ما كان بشرياً في أعماق التجربة الروحية. لقد كان الصوفي القديم يعيش المتعالي، أو يحيا في المتعالي وبه، بغير ثنائياتٍ بين المتعالي والمحايث، المطلق والنسبي، الأُخروي والدهري، الروحي والمادي... كان الصوفي يصهر نفسه في الفكر المطلق، يرمي بها في خضمّ المحبة، أو يجلب إليها مفاهيم الدين المجرَّدة ورموزه.

ينطلق تصور الصوفي للمطلق من الذات والواقع والبشري. والله، في ذلك التصور، حي ومعيوش؛ هو كائن يحيا داخل الإنسان، ويحيا به الإنسان.

لا بُدّ من خلاصةٍ تُعيد المتفرّق والمتنوِّع إلى ما يشبه الكلام الجامِع. وأول الكلام هو أنّ الاختلافات ما بين الفلسفة والدين قائمةٌ ومستمرة، واضحةٌ وصادقة؛ وهذا، بغير الذهاب إلى إقامة التناقض الحاد البتّار والقطيعة الكاملة المطلقة بين القطبَيْن المتصارِعَيْن (را: الثنائيات، تكافؤ الضِّدَّين أو النقيضَيْن، الحدَّيْنِ أو الطرفَيْن، في الشعور واللفظةِ والشخصية، في العاطفة والقيمةِ والعلاقة...). أخيراً، هنا يَصدُق

القولُ في أنّ الخطاب الديني نرجسي؛ ويقال فيه إنه مُستبِدّ، استعلائي، وينادي بأنه المسيطِر والأحادي... كما أنه لا شك، من جهةٍ أخرى، في أنّ الفلسفة، وعلى نقيض قاتِلِها معاً وصديقِها، أي الدين، نَرجسية وإن ادّعت العكس. وهي مستبِدة والتهامية؛ لكنّها تقول بالحوار والديمقراطية، وتتأسّس على احترام الآخر، وحق الاختلاف، ومبدأ التنوّع وتعدّد المستويات أو القراءات أو الأفكار... لا يَحِقّ للفلسفة، إذَنْ، وهي المُناديةُ بالتعدّد والحوارِ والحرية، أنْ تُنكِر الدينَ وحَقَّه في خدمة مصالح الإنسان والمستقبل والبشرية، وفي الإبداع والتأمّلِ والبحثِ المجرّدِ، وفي التشريع والإيمانِ والمحافظةِ على الخطابِ الروحي الذي يمكن له أن يكون مسكونياً شمولانياً موجَّهاً لكل الأمم والحضارات والثقافات، أو مخاطِباً كلّ العلوم والقيم والمستويات.

22 ـ ميدانُ فلسفة التصوف المحْدَث. الاجتهادانيةُ الصوفيةُ النقدية.

فلسفةُ توحيدِ الروحاني والمثالي والعقلاني:

يَستحق مِقعَداً بارزاً ميدانُ فلسفةِ الفكر الصوفي النقدانية، والمستقبلانيةِ، والمقارِنة. وهنا مجال أو فرعٌ موضوعُه الصّياغةُ التنويرانية، وتبعاً لمناهج فلسفية، للتصوّف داخل التيارات المثالية؛ كما هو نظرٌ كلي في إعادة تعضية النظرياتِ التأويلية الدينية في الفلسفة العربية الراهنة. وسوف نرى، في الفصول التالية، كم تَتعدّد الفلسفات المثاليةُ [الأمثلية، الإيديالية] وفلسفاتُ الدين، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، بغير أن تتناقض... قد تختلف تلك الفلسفاتُ كثيراً أو قليلاً فيما بينها، وقد تتصارع، أو تفترق عن بعضها بعضاً؛ لكنّها تبقى ضمن بنية، وتحافِظ على التناضح والتفاعل، والتغاذي والتكامل. من هنا، من ذلك التصور العام، ينبع القول والإيمان اللذان يعتبران التصوفَ المحْدَث فلسفةً مثالية، أو أحد التيارات الفلسفية المثالية، أو الفلسفةَ المثاليةَ كلَّها وبامتياز. ومن الثاقِب أن نقول: إنّ تلك الفلسفة، حتى وإنْ بدتْ شاعريةً أو غنائيةً و«أدبية»، فهي تبقى غير مناقضةٍ للعقلاني نفسه؛ فهي معاً وعلى السواء مثالية، وروحانية، وعقلانية.

23 ـ ميدان الفلسفات المقارَنة.

ميدانُ مقولاتٍ لاهوتيةٍ وفلسفيةٍ مقارنة. اللاهوتُ المقارَن.

ميدانٌ يُعلِّم ضرورةَ تجاوزِ التعصّب لفلسفةٍ أو لعقلٍ ولدينٍ أو لمقولة.

رفضُ الأنا مركزية اليونانية ثم الأوروبية ثم رفضُ المرور الخطي بين «العقلَين» اليوناني و«الغربي» داخل الفلسفة العالمية.

لعلّ أهم خاصيةٍ، من خصائص المدرسة العربية في الفلسفة، راهناً، هي **خاصيتُها المقارنة**؛ والقائلةُ من ثم بأنّ الفلسفةَ كونيةٌ مسكونيةٌ تنتمي إلى البشرية قاطبة؛ أو القائلةُ، على الأحرى، بأنّ لا تؤخذ المقولةُ الفلسفيةُ في سياقٍ غربي فقط، أو بمعزلٍ عن سياقها عند أممٍ أخرى نعرفها (العربي، المسْلِم، الهندي، الياباني، الصينيّ...). فالأفكار التنظيريةُ، أو النظرياتُ الفلسفية، ذاتُ قدراتٍ على الجذب والاستدعاء؛ وكثيرُها يبدو أنه وليدَ الفكر البشري المتحدّي للطبيعة والمشكلات والتاريخ (را: الأنماط الأرخية، أي حيث مقولاتٌ فلسفية تَظهر في الوقت عينه داخل أممٍ أو حضاراتٍ متباعدة). ولنأخُذْ شواهد على أنّ التعصّب لفكرٍ مَرَضٌ وقعت فيه، عبرَ التاريخ، أممٌ كبيرة؛ بل وأيضاً وقَعتْ فيه فلسفاتٌ ولاهوتاتٌ متنوِّعة ادعى كلٌّ منها الأحادية والمركزانيةَ اللتَيْن تُسقِطهما وتَرذُلهما القراءةُ المقارِنة:

أ/ نَرجَسةُ «العقل اليوناني» شطحةٌ غير ضرورية، ورضَّةٌ، وَعثْرة، بل عقبةٌ معرفيائيةٌ خَلْحلَها الفكرُ العربيُّ ثم استوعبَها ونجح في نَزْع الأسطرةِ والبَطْلنة عن ذلك العقل.

ب/ إنّ «حُبّ الحكمةِ»، أو صداقتُها، ذلك المعنى المُقال إنّه معنى كلمة «فيلوصوفيا» (فلسفة)[1] اليونانية، يبدو مصطلحاً، حتى بعد تطوّر محمولاته ومدلولاته، غير متواضع. إنّ فيه عجرفة. وهو يخفي استكباراً، واستبذاخاً، وادعاءاتٍ أو مزاعم. ولا يخلو من لَبْس، ورجرجة. ومن السويّ أن نتساءل عن أصالته؛ فليس

---

(1) فيلوصوفيا: لم نَستبعِد كثيراً إمكان فهم «صوفيا» بالمقارنة مع كلمة صوفي (طقس تضحوي، إشاعة النفس أو بَيعُها لله، التحوُّل إلى القداسة، الارتباط بالله مباشرة...) العربية الجاهلية؛ ولربّما الساميّة، بعامة. وقد تَفنّن آخرون في تخيّل أصلٍ عربي لمفردات فلسفيةٍ يونانيةٍ من نحو: النفس (نوس)، اللغة (لوغوس)، خواء (كاؤس)...

هو «خَلْقاً من عدم»، أو ابتكاراً انبجَس على شكل طفرةٍ أو حدسٍ، وعلى شكلٍ خارقةٍ أو مُعجِزة.

ت/ ولا نجد تواضعاً، أو قراءةً نقدية، أو تنقيباً مَعْرفيائياً [أبِسْتَمولوجياً]، في مصطلح إيرونْيا، «**السخرية السقراطية**»؛ فالأفهومة تلك، غير منتِجةٍ لمعرفةٍ بَعْدية. والمحصَّلات مسبقة؛ يَفرضها السَّيِّد، ويقود إليها على نحوٍ مصطَنع، غير عفوي، غير دقيق، موجَّه. ونتيجةُ ذلك «الحوار»، وهو غير أُفُقي وغير ديمقراطي، جاهزةٌ منذ البداية وقَبْلية، وغير تجريبية، معزولة عن الواقع والتاريخ، «أفلاطونية» (را: المعرفة تذكُّرٌ، عند أفلاطون).

ث/ وقد خرج عن الدقة والسَّوائيةِ تيار فكريٌّ غربيّ جعل من **الديمقراطية آيةً** تدل على معجزةٍ إنماز بها الفكرُ السياسي الاجتماعي عند اليونان؛ ومِن القَعْقَعات الأخرى، غير النقدية وغير الضرورية، قولُ آخر قضى بأنّ اليوناني **أهدى أفهومةَ العقل للعالَم**؛ بل وآياتٍ إعجازية أخرى: الحرية، الكُسْموس، الآلهة «الخاضعة» لرغباتٍ بشريةٍ أو للبشر، المنطق الصوري، الأساطير «المفسِّرة» للوجود والمصير والموجود، الأساطير والأعلام المؤسِّسة (التأسيسية) للفكر والأدب والفن.

لا نريد تقديم صورةٍ كئيبة أو سوداويةٍ عن اليونانيين «أبناء عمومة العَرَب»؛ فنحن نحترم إعادة صياغتهم لما ورثوه أو نقلوه أو استعاروه من «الأمم المتوسطية». ونحترمُ ما يمكن أنْ يُقال فيه إنّه يعود إلى إبداعٍ في التفسيرانية، أو التغييرانية، اليونانية... وهذا الاحترام، المشفوعُ بمحبةٍ لذلك الشعب الأساسيّ في «الفضاء المتوسّطي»، هو الذي يُملي علينا واجبَ القراءةِ الجديدةِ، العالميةِ مدىً والغير مركزانية، والحرّة واللاأحادية القطب، للتاريخ والعقل أو للوعي والفعل في التجربة اليونانية. وفي اختصار، أنا لا أظنّ أنّ الفكر البشريَّ سيخسر كثيراً إنْ رفَضَ التمحورَ حول «العقل اليوناني» (!)؛ وليس تجريحاً القول إنّ الخطاب المُبجِّل قد تجاهَل أنّ الفكر اليوناني لم يأتِ دائماً لصالح المرأة، والمرضى، والعامة، والزّمنى، وذوي العاهات، والفقراء، والعمل، والعَضَل، والخَدم (الرقيق، الأغراب)[1]، والآخر...

---

(1) را: زيعور، «الفكران العربي واليوناني وفضاؤهما المشترك»، في: حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي (بيروت، المؤسسة الجامعية...، 2002)، صص 35 ـ 46.

24 ـ ميدانُ الفلسفةِ «الغربية»:

تَعتَبر المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة، من خلال قراءةٍ إدراكيةٍ معاصرةٍ للفلسفة العربية الإسلامية، **قطاعَ الاستشراقِ** استمراراً للفلسفة الأوروبية الوسيطية. فبمعنىً ما من المعاني، إنّه قطاعٌ قد يبدو كما ردٌّ فعلٍ على الوجود الفاعل البارز للفضاء الفكري العربي الإسلامي الذي كان قد اندمج في الفكر الأوروبي تحت اسم التومائية السيناوية، والأغوسْطينية السيناوية، والرشدية اللاتينية، والتيارِ العلمي الأوكسفوردي العربي... لكأنّه طريفٌ ومفيد أن نتناول، أو نُشخِّص نَصَّ هيغلْ في الإسلام والعرب، بمثابة موقف الأوروبي الذي نَجح واكتَسَح ثم رغِبَ بالتفرّد وطردِ الآخر المغلوبِ ـ لكن الحاضر معنوياً ـ من دار الفكر... ثم مَن هو رينان في وجهَيْهِ ومتكافِئَيْهْ؟ إنّه نسخةٌ أخرى من ر. لولّ؛ أو صورة للغائب الحاضر، للمهزوم القوي، لابن رشد المتعدد الأجنحة أو الخصب والمحرِّض... أنا أتساءل: مَنْ هو جِلْسون أو غارْديه، غواشون أو م. دي غانْدِياك، في الخمسينات والستينات؟ لقد كان الأول (جِلْسون) والأخير (دي غاندِياك) لا يَعرفان العربية؛ ولم يكونا معادِيَيْن لها. كانا، وإذْ تخصَّصَ كلٌّ منهما في الفلسفة الوسيطية، يعرفان جيداً قيمةَ الفلسفة العربية الإسلامية واستمرارها داخل الفكر الأوروبي الوسيطي بل وفي داخل الفلسفة الغربية الحديثة. أمّا المستشرق غارديه، ثم غواشون، فقد انتقلا سريعاً إلى ابن سينا كمحرِّكٍ أساسي في الفلسفة التومائية المحدَثة والنظريات الدينية البابويةِ المعاصرة.

وإذَن، فأنا، لا أَظنّ أنّ الفكر العربي الراهن غريبٌ أو مقتحِم، طفيلي أو قادمٌ من خارج باعتباطٍ وتعسّف، إنْ اهتمّ بالفلسفة التومائية المحْدَثة وبالمقولات الفلسفيةِ الدينية الغربية. فما هي المقولات الكبرى لتلك الفلسفة الدينية الأوروبيةِ إنْ لم تكن أساسيةً ومؤسِّسةً عند ابن سينا وداخلِ الفضاءِ الفكري العربي الإسلامي في ذاته، وفي قراءته للفلسفة اليونانية، وفي تكوينه للفضاء الوثني المسيحي الإسلامي أي اليوناني اللاتيني (الأوروبي) العربي.

في اختصار، **الفلسفةُ التومائية المحْدثة**، وأضرابها أو ما يشاكِلها، غير غريبةٍ عنّا وعلينا منطقاً وقولاً، أو أفهوماتٍ وبنية؛ ونحن أساسيون في الفلسفة اللاتينية (الوسيطية)، بل وفي القراءة المعاصرة والمنطلقة من الحاضر لتلك الفلسفة. كما أننا،

مرةً أخرى، مَعنيّون كثيراً باعتبار الاستشراق رقعةً أوروبيةً وسيطيةً استمرت بالظهور والحضور؛ وهكذا فمن هنا إمكان القولِ إنّ الفكر العربي الإسلامي لم يتوقّف عن الحياة والإقلاق بعد كانط، أو حتى بَعد التهامه النهائي في القرن السابع عشر أو الثامن عشر داخل أوروبا. ولا غرابة في أن يكون ذلك الموقفُ الأوروبي المتسلِّط، أو الزاعمُ أنّه محتِكرٌ للحقيقة، يمثّل موقفاً سلبياً تَمثَّل في قتلٍ معنوي مستمرّ لعدوٍّ استمر مهدِّداً حتى بعد التهامه على يد محاكم التفتيش؛ ثم عاد إلى الساحة على نحوٍ أقوى يعرفه مستشرقون نَهَرَهم أ. سعيد؛ كما يعرفه أيضاً أيديولوجيون من مثل هانتِنغتون وفوكوياما وخطاب العولمة الاستبدادي. . . (قا: المسلمون الأوربيون وتأثيرهم غير الملحوظ؛ أيضاً: العربي المطرود أو المغدور المقتول في اللاوعي الأوروبي، والاسباني بخاصة).

25 ـ دعوةُ العودةِ إلى قطاع الوثنية اليونانية والجاهليةِ العربيةِ أو إلى الامم القَبْإسلاميةِ دعوةٌ فلسفية.

إمكانُ محاورتها ووجوبُه وشروطها.

تعميقُ قطاع المعتقدات الدينيةِ شديدةِ الخصوصيةِ يُسهِّل بلوغَ فلسفةٍ كونية.

محاورةُ الميتافيزيقا التي عاد إليها كانْط بعد ثورته النقدية عليها:

إنّ مابقي من كانْط، على سبيل الشاهد، هو نظريته أو مشروعه في **السِّلم العالمي**؛ ونذكُر له أيضاً: نظريةً في «**الشر الجَذْري**»؛ وأخرى في **الظاهرة** نعرفها، وفي **الفيذاتَةِ** (الـ في ذاتِهِ، نومين) لا نُدرِك كُنهها؛ وثمة انتهاضُه من **نظريةٍ في نقد المعرفة** أو **تأسُّسه على العقل المسبق**، والسابق على التعلم والحس كما على التجربة والتاريخ. «**فالمعرفة قَبْلية**» عنده وفي الديانة؛ وتكون مفاهيم أخرى عديدة قَبْلية، تسْبق الاتصال مع الوجود، وتَفرُض، وتُشكِّل الإدراك [الحِسي][1]. ومن الراسخ أيضاً أنّ المحبة هي التي، في نظرية الواجب عند كانْط، دينيةُ النُّسغ والقوام. وفي الواقع، قبل كانْط، كان

---

(1) عند كانْط، را: الزمان، المكان، المتعالي القَبْلي (المايَسبُق التجربة)، الوظائف الثلاث للروح (الحساسية، الفاهمة، العقل)، الذات العارفة، «الحِسّ الداخلي» السابق على كل معرفة أو خبرة. . .

ديكارْتْ، وعلى الرّغم من كل التقدّم، أو التطوير، الذي ربما يكون قد أطلقه، يقدّم نظرياتٍ مجبولةً باللاهوتي والبِيعِيِّ الكنيسِيّ والمقدَّسات الدينية. ذاك ما فعله، إذن، كانْطْ[1]، هيغل[2]، الوجودانيةُ المؤمنةُ (!)، الشخصانيةُ الكاثوليكية، التومائيةُ المحْدَثة[3]، نظريات فلسفية مثالية كثيرة في أوروبا، بل وحتى، بحسب البعض، مارْكْسْ؛ ثم نيتشيه نفسه الذي قد يَصْدق ما قيل عن تماهيه ـ إبّان جنونه ـ في المسيح.

ذاك الحضوراللاهوتي، في الفلسفة، حدا ببعض الفلاسفة إلى أن يدعوا إلى العودة إلى الوثنية اليونانية (باغانِسْمْ) القادرة، بحسب تفكيراتهم، على **تطهير الفلسفة، وتوقيدِها، والتدقيقِ في مجالها وأجهزتها، وإعتاق طاقاتها، وتحريرها من «الديني» أو الغيبي المعوّق لمسارها واستقلالها**... لقد أبدع، في هذه «الحرب التحريرية»، نيتشيه؛ ولم يكن هايدِغِرْ، آخر حلقات الرابوع الفلسفي، بأقل حماسة وحتى مع نفحةِ تهوّر. إنّ لتلك الدعوةِ إلى الابتعاد، في الفلسفة، عن الخصوصيات الدينية، ثلاثة أبعاد: تُقرِّب «الشرقيّ» من الفلسفة الأوروبية؛ تُزيح الخصوصيَّ فيتعمَّق البُعدُ الكونيّ أو الشامل والمسكوني ثم العِلماني والطبيعي والعلمي. وهذا لا يَمنع القول إنّ العربي، كما المسلم بعامة، يُحبّ أيضاً الفلسفة الأوروبية بسبب مقولاتها الإبراهيمية. فالمسيحيةُ دينه الثاني، وقُطْبُ تفاعلٍ متعدد، ومُحاوِرٌ يَحْتفظ بحقّ الاختلاف لكل دينٍ، أو قارة، أو ثقافة...

26 ـ العدالة والمحبة.

التمركزُ حول العدالة والمساواة:

في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، يتفق كلُّ مَن كَتَب في تفسير نشوء الاجتماع والقوانين أو السلطة والسياسة، حول اعتبار الإنسانِ غير شرير بالطبع؛ وعلى جعل غاية الاجتماع ليس فقط تبادل المنافع أو استمرار الحياةِ في المجتمع. إنّ الغاية

(1) قا: نمط التديّن عند كانْط، اعتناق أمّه للمذهب التقواني، إيمانه بالتقوانية المُوَقِّدة لنظرياته في الميتافيزيقا، والأخلاق والفيذاتة، والشر، والخطيئة، والدين، والروح، والحب...

(2) سخر نيتشيه كثيراً من تحالفِ الفلسفي، عند هيغل، مع اللاهوتي مبطَّناً مطموراً، حيناً؛ وبارزاً فاقعاً، حيناً آخر.

(3) للمثال، را: ريكور وجماعة مجلة الروح (أسْبْري).

هي، أيضاً، بلوغُ الكمال؛ أو هي تحقيق السعادة، أو إقامة العَدل. . .

كذلك، من جهةٍ أخرى، اعتبر فلاسفةُ الإسلام الألفةَ بين الناس، والمحبة، وعواطف إيجابية وِدادية، سبباً لاجتماع الناس، وأساساً، بل وغايةً مقصودة. واعتبروا العدل غايةَ الغايات، وشرطاً، وخَصيصةً أساسيةً كانت أصلاً قبل العنف والظلم والاعتداء. لا أعتقد أني بالغتُ في التشديد على دورِ تلك النوازع المنفتِحة أو الميول والعلاقاتِ التضافرية في الحياة الاجتماعية ووظائف المجتمع وخصائص الإنسان. فالتعاملية، بحسب أولئك الفلاسفة، ومنهم ابن خلدون نفسه، يُحييها العدل، ويؤسِّسها الاتّفاقُ والتعاون وبخاصةٍ التبادل. ويبقى العدل أساساً، وقانونَ القوانين، والمبدأ الأول الذي إليه يُدعى كلُّ فردٍ، وكلُّ حاكم، وصاحبُ كل مهنة؛ وفي كل عمْرٍ، أو حلقةٍ اجتماعيةٍ وسياسية، أو موقعٍ ومكانة.

لا أعتقد أنّ الفكر العربي الإسلامي، الدينيَّ وبخاصةٍ الفلسفي، اعتنى بمفهوم سياسي اعتناؤه بالعدل. ومن السّويّ أن ذلك التمركز حول العدل لا يعني أبداً أدنى استبعادٍ أو إغفال لمفهوم المحبة الذي قد زُعِم أنه مغيَّب تماماً في الفكر السياسي، وفي التعاملية، وفي مجال الأخلاق والتصورات الفلسفية عن كينونة الإنسان، وعن المثالي في العلائقية مع الله والانفتاح على الآخرين. وكشاهد، إنّ الجانب المهمَّش، أو المَنسي، إن لم نَقُل غير المدروس، في الخطاب السياسي عند ابن خلدون، هو أُنهوم العدل ومقولاتٌ أساسيةٌ أخرى منظِّمةٌ للاجتماعي والأخلاق والقيمي أشهرها: الألفة، المودة، التبادل في المنافع، التعاون، التعاملية المنفتِحة والتضافرية. أمّا أهمّ ما قد ننساه، حين قراءة الخطاب الخلدوني، فهو المحبة؛ فليست هذه مطرودةً أو غائبةً عند صاحب «المقدمة». المُراد هو أنّ المحبّة ـ كما العَدْل ـ في الخلدونية مَنسيةٌ فقط عند بعض الباحثين الذين اعتادوا على الاكتفاء بالممهَّد المهيَّأ، بالظاهر والمتفَق عليه، بالمفصوح والسائد في الأذهان أو على الأقلام.

26 ـ الحبُّ داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة.

الحُبّ نظريةٌ في الأيس والمعرفة وفي الخير والجمال:

ربما تكون المبالغةُ بارزةً في إرداد التصوفِ العربي الإسلامي إلى الحُبّ الإلهي،

أو إلى المحبّة المحضة، أو إلى حُبّ المطلق المتعالي... وقد تكون المبالغة أيضاً أساسيةً في اختزالٍ آخر يَعتبِر أنّ الحُبّ الإلهي، أي التصوف، هو وحده الحبُّ المحض، أو الحقيقة، أو الخير، أو الجمال كلُّه.

الحُبّ، في خطاب التصوف داخل الفكر العربي الإسلامي، بَشَري؛ ثم هو حُبٌّ لله أي حُبٌّ مَحْض، بغير أدنى رغبةٍ بالاكتساب والانتفاع والنجاح، وحبٌّ لا هو عن خوفٍ ولا هو عن طمع. فليس حُبُّ الله حُبّاً لشيءٍ أو جماعة، ولا هو حبٌّ لجسدٍ، أو لمحسوسٍ، أو لأمرٍ قائمٍ حاضرٍ، أو لمتاعٍ مرئي ومسموع...

ما هي المحبةُ داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، أي ذاتِ الصياغة المضارِعة وحيث التأسّسُ على الفعل الحاضر المنفتحِ على المستقبل وعلى الماضي المستمر؟ لقد عمَّقتْ ووسّعت هذه المدرسةُ المذكورةُ مجالَ المحبة، وأعادت التدقيق والضبط لمصطلحاته وآفاقه، لأجهزته وأعماقه، لحركته وعطائه... وهكذا أعَدْنا توضيحَ العلائقية بين الحب العلائقي الاجتماعي (أو البشري، أو فيما بين الأفراد الواعين الأحرار المسؤولين) والحبِّ الإلهي. فنحن اليوم ننطلق من الإنسان كي نفهم الحبّ، ونرى أنّ الحبَّ «حال» أو ميزةٌ للإنسان في وجوده وذاته، وفي فهمه وصياغاته للحقيقة، وفي إرادته المُحاكِمة والمقيِّمة أيْ - بوجهٍ عامّ - في القيميات والجماليات وفلسفة الخير.

ونقول أيضاً: **الحُبّ طريقةٌ في الوجود؛ وخطابٌ أَنِسيٌّ؛ وفعلٌ وفاعلية، وانفعالٌ ومردودية.** فالحبّ خاصٌّ بالإنسان. ونحن لا نَفْصل الحُبَّ عن الكائن أو الموجود البشري. والخطابُ في الحبّ خطابٌ في معنى وجود الإنسان، وفي الوجود بعامة. الحُبّ قولٌ ولغة؛ هو مقالٌ في الإنسان، وفي كيف يجب أن يكون؛ وهو أيضاً نظر في الحضور والمعرفة والتقييم، في الذات والحقيقة والتواصلية، في العطاء والآخر والتضحية...

الحبّ فهمٌ للوجود، ومبدأ في الوجود، ورؤيةٌ للكائن وللعلائقية بين الناس؛ بل وللانغراس في التاريخ والوجود ثم للإطلال على المستقبل. إنهّ يُعطي معنًى للزمان، وللأمكنة، ولحقيقة الإنسان من حيث الإمكانُ والقدرةُ على أن يفكّر في ذاته، وعلى أن

يتأمَّلَ، ويُنظِّر، ويُريد، ويُمارِس، ويفعل، وينفعِل، ويحيا.

بلوَر الصوفيون المسلمون، والفلاسفةُ أيضاً وبلا ريب، **أنّ المحبة تَبني المجتمع**؛ وبنّاءةٌ هي أيضاً في مجال جمع الشَّمْل والضَمّ واللأْم بين الأفراد، ومثمِرة جداً وجيداً في العلائقية والتماسك والتضامن. لكنّ **الصوفيين، في** الفكر العربي الإسلامي، كرَّسوا ـ أكثر من غيرهم ـ المساحةَ الأوسع والقطاع الأعمقَ لتوضيح المحبة والإسماء بها من البيولوجي إلى الروحي والاعتباري والرمزي. فقد ألحّوا على دورها كمِثالٍ أخلاقي، أو كمَثلٍ أعلى هو الأعلى والذروة والأسنى. وصقلوا دورها في تهذيب النفس والعلائقية والنشاط، وفي الارتفاع فوق الرذائل والمِتعة الآنيةِ والرغبات في السيطرة والقَتْل والاستبداد، والابتعادِ عن تحقيرِ القيم والناسِ والحياة نفسها. المحبة تغذي قيامَ المجتمعِ الديمقراطي؛ والمجتمعُ الديمقراطي فضاء نفسي اجتماعي يُنْبِت المحبة، ويوفّر العوامل من أجل ظهور تلك العاطفة النبيلةِ والمؤسِّسةِ لمواقف أو اتجاهاتٍ حُرّةٍ منفتِحةٍ، تعاونيةٍ ومحرِّرة، عادلةٍ و«مساواتية».

وبَعدُ أيضاً، فكلامُ الصوفي، في نطاق الفكر الديني الإسلامي، عن الحبّ لا يختلف **عن الكلام في الله**. فالدين، عند الصوفي، **تَدَيّنٌ بالحبّ**؛ والحبُّ، عند الصوفي المسلم، هو الدين. ليس الدين مختلِفاً عن الله، ولا هو قائم إلى جانب الله أو قربه تعالى. ما هو الله عند الحلاج؟ ثم ما هو، على سبيل الشاهد، الحبُّ عند الحلاج؟ كلاهما واحد؛ فالكلام في أحدهما شِبه كلامٍ في الآخر. وما يُقال في هذا يُقال في ذاك. **لكأنّنا نحن أمام اسمَين لفكرةٍ حيةٍ واحدة**، ولمعاناةٍ حيّةٍ مباشرةٍ واحدة؛ إنْ لله أم للحُب. وسَيّان أنْ نقول إنّ الدين هو الحب، أو إنّ الحبّ هو الدين. فنحن كلُّنا، في الفكر العربي الإسلامي، نَدين، بحسب ابن عربي، **«بدين الحب أنّى توجَّهتْ ركائبه»** (قا: المحبة ووحدة الأديان عند ابن عربي والجيلي).

أنا أعدتُ التدقيق في عشرات التعريفات للتصوف، وفي عشرات الصوفيين الذين جعلوا الدّين ـ والأخلاق ـ معاناةً ومعيوشيةً وتجربةً شخصية. لم أُلاحِظ **أنّ الصوفي والتصوفَ يَغْنيان شيئاً آخر غير الحُب**. فهذا الأخير يعني الله؛ والله هو المقصود والمَعْنيُّ والغايةُ القصوى في التصوف. وكلُّ أسماء الصوفي أو عِلمِ التصوف (علم الحقيقة، علم الباطن، علم القلب، العلم اللدني...) هي أسماءٌ لله، أو صفاتٌ لذاته

تعالى؛ بل هي ذاته ذاتها. تتغذى تصورات الصوفي عن الألوهة، أو عن الإلهي، بوقود العواطف النبيلة التي ترى الحبَّ أفضل تسميةٍ لها، وأفضل اسمٍ جامعٍ لها، وأفضل تعريفٍ لها (قا: التعاطف، الشفقة. . .)؛ فالحبُّ، أو الله تعالى، تجربةٌ حيّة؛ وليس هو أُفهوم، أو فكرة مَحْضة مجرَّدة، أو ماهية متعالية بعيدة عن الواقع والجسدِ والتاريخ.

27 ـ قطاعُ القراءة الفلسفية، في المدرسة العربية، للدّين الإسلامي موجَّهاً شطر البشرية والمستقبلِ المسكونيّ.

صقْل البُعدِ الكوني أو المستوى الحضاري الأرقى والأعَمْ والمؤنْسَنِ المؤنسِن.

خطابُ الإسلام في الإنسان والتقدّمِ والأُمم.

راهِناويته كي تَستمر كونيتُه وعالميتُه ويتعمّق تفاعله مع الفلسفي والحداثاني:

الإسلام، في هذا العصر وما بعده، دينٌ وحضارة ووعي تاريخي؛ كما هو أيضاً، ومثلما مَرّ، نَسق من المعايير، ولوحةٌ من القِيَم الروحية ومن المعاني للوجود والمعرفةِ والمستقبل[1]. وهكذا فإنّ الإسلام يرى نفسه أساسياً، ومحرِّكاً متميِّزاً أو ديناميات وإستراتجيا من أجل البَشري في حاضره وعلائقيته وحقائقه. . . يعني هذا أنّه غير منعزلٍ عن حركة العالم والبشريةِ والتاريخ؛ وليس هو أيضاً راغباً بالتفرّد؛ ولا يَرغب بالانسلاخ أو بالانقفال؛ ولا يُريد أن يَحمِل إلى الأمم والثقافات خطاباً صِدامياً بقدر ما هو يُريد تجاوزَ كلِّ خطابٍ، «غَرْبي» أو غير غَرْبي، ذي نُسغٍ أناني استنفاعي ومن ثم عدائي تَمدُّديّ. . .

لا يعادي التيار الإسلامي الحداثاني، داخل فكرنا العربي المعاصر، والمستقبلي، مبدأ تكاملِ الثقافات وتَحاوُرِ النظر المحلّي أو البُعد الخصوصيّ مع بنية النظر الأَجْمعَي الشمولاني أو الأعَمّي. وتتّفق الأمم الإسلامية والعالمثالثية، أو

---

(1) الله والمحبة والدين، من الوجهة الأنطولوجية، مفاهيم هي متفاصِلة وانفصالية بحسب قراءة المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة؛ وفي التيار الإسلامي ضمن تلك المدرسة.

تَوجّهات الفكر الإسلامي النقدي (المحْدَثُ، الحداثاني. . .)، على المبادىء والأماني عند الإنسان في بحثه المتواظِبِ عن اكتساب المزيد اللا متلبِّثِ من العِلم، وعن شتّى ما يَدعم التوكيد البشري، وعن كل ما يَجْمع الحضاراتِ والرغبةَ البشرية بالانتصار على المعوّقات وما هو فاتر وسلبي، وحتى على ماهو محتمَل الحصول والحدوثِ في دنيا التكيّف الإسهامي مع الذات، ومع الآخر والعلائقية، ضمن الذمة المشتركة للمعمورة.

في الإسلام، ومنذ سنواته التأسيةِ الأولى، تيار عريضٌ عميقٌ يقول للمختلِفين عنه إنّ لهم «دِينَهم». ومن الثابت، هنا، أنّ الأساس المتين حِواريٌّ، تَفاهمي، باحثٌ عن ما هو سَواء أو مساواةٌ بين الأطراف. وحتى النسق العام يبدو مُتَقَبِّلاً وانفتاحياً، استيعابياً ومتجاوِزاً متمثِّلاً؛ فالبنى الواعية والضمنية للفكر والسلوك، داخل الشخصية الدينيةِ، تُعيد الصياغة، وتُثمِّر الظواهر والتاريخ، من أجل إعادة التأهيل والتشميرِ والضبط. وفكرة الإله الخالد، الخالق السرمدي، محورٌ وغاية أو، أساسٌ وتاج، في المعنى العالمي المعطى للوجود ولمكانة الإنسان في العالم والقَدَر وأمام الخلود وداخل الطبيعة متفاعلةً مع الحضارة العالمية.

تعَمَّق، داخل التيار الإسلامي الراهن، توسيعُ معنى «الدين الكتابي»؛ ففي المجرى للعلائقية مع المختلِف والآخر جرى تَمدّدٌ واستقبال استوعَبا أمماً عديدة. هنا اعتُبرت «كتابيةً» ثقافاتٌ، وانتقلت إلى دائرة السّوِيّ والصديقِ «أديان» أو مِلل ونِحَل. . . فالفكر الديني الإسلامي، وكان هو القوي لمدةِ قرونٍ عديدة، استعاد إلى الحظيرة «المؤمِنة» الراهنةِ البراهْمانيَّ والصابئيَّ والكونفوشيَّ وآخرين؛ بحيث اعتُبِر هؤلاء بمثابة أديانٍ أو طرائق إلى الله. ربّما تكون تأويلانيةٌ مُفرِطة هي هنا الجهاز الفاهِمُ أو الآلة المفسِّرة؛ ولا غرو، فالرؤية هنا تَنطلق من معنًى يقول إنّ القرآن لم يَقصُص على العالَمين أخبار كلّ نبي، ولا كلَّ الأخبار عن أيّ نبيّ واحد. بذلك انفتَح هنا المدلول الموسَّع والمعاني المختلِفة والتابعة والمتعددة إلى درجةٍ سَهُل عندها إدخال بوذا، ومَؤسِّسين آخرين، في عداد «الصالحين» الذين علّموا الإنسان، وقادوه إلى حقولٍ روحانية منفتحةٍ على الخلود، وعلى الخلاص أو الفوزِ الضروري للتوكيد الذات والنَّخْناوي.

إنّ الفضاء الفكري والروحاني، في الوعي الأرومي الإسلامي، عالَميني؛ وبالتالي، فبحسب المدرسة الفلسفية العربية هو **خطابٌ إلى العالَمين** بغَضّ الطرف عن الزمان والمكان كما عن المِلّةَ والنِّحلة أو اللون والأمة. وفي الواقع، إنّه من السّويّ هنا التنبّه إلى أنّ ذلك النظر الفلسفي الدينِي الشَّمّال الدينامي يَمنح الإنسان اعتداداً وامتلاءً يحرّكان الإمكانَ والقابلية للتواصل الأُممي الإيجابي، ولاستدعاء الآخر أو المختلِف إلى القيام بدوره في الإسهام أو التشارك، في التفاهم والمحاوَرة، في التضافر وتبادل الظَّفَر داخل الدار العالمية للعِلم والفلسفةِ والتجربة الروحية[1].

وتَبرز، حتى في الثقافة العربية الكاتِبة، العالِمةِ المثقَّفة، حركاتٌ فكرية عديدة تَمحورت كلُّها حول معنى إلقاء النّفس في لُجّة الأمم الأخرى، وحول تجاوزِ المشاعر بالانكماش سعياً وتحقيقاً للنظر الشمولاني المقارَن والمقارِن. فالفلسفة العربية الإسلامية تمثّلت، منذ بدايتها، خطابَ الأمم السابقة، ومَثَّلت رؤيةً أجمعيةً كلّية للأمم أو للمُدن (الدُّول) والمستقبل الأمثل، للمسكونة وللأمر، أو للسياسي الكامل الفاضل. . . يُذْكر هنا الكندي في تفسيره للحقيقة، وفي ندائه الموجَّه إلى صياغتها بالانتفاع من أيٍّ كان وأنّى كان. ولم يكن الفارابي ثم ابن سينا، ولا إخوان الصفا أو الغزالي، والآخرين من ذلك القبيل، بأقل حماسٍ، من الكندي، إلى المعرفة الكونية أي إلى التحرك والتفعيلِ بخطابٍ هو غير احتكاري للحقيقة، وغير أناني في الحكمة والسياسة الفلسفية. ثم إنّ الصوفيين، من مجال ابن عربي على سبيل العيّنة، غَذّوا النّسغ العالمي للإنسان، والدائرةَ الفكريةَ الواحدةَ في الفهم والوعي والتواصلية. . . ويقف إلى جانبٍ موازٍ، المفكّرون الذين نَظّروا في **«عِلم الأمم المقارن»** من حيث خصائصها وثقافاتها، أو ما سمّوه **«طبقاتها»**؛ إنّ شخصيات من مِثل صاعد، أو الشهرستاني، وبغير أن ننسى آخرين حرثوا في ذلك الميدان (يُراجَع أيضاً: كُتّاب

(1) قا: خطاب الصوفي في: القيم الكونية، القيم الأُفقية، العلائقية التعاونية، حرية الصوفي التامة المطلقة، العدالة والصفح والتسامح. . . كما صاغ الفكر الصوفي العربي الإسلامي خطاباً شَمّالاً عقلانياً في كلٍّ مِن: المساواة، الأخاء، وحدة الوجود، القُرب والبُعد (وأواليات ثنائية أخرى: الأنْس والوحشة، البقاء والفناء. . .)، تأويل النّص، الإبلاغ أو التعبير في اللغة أو عن الفكر، النقد، الألوهة. . .

التأرخة)، قد أعطوا لذلك العلم، في الفكر العربي الإسلامي، أُسُسَه ومفاهيمَه كما حدّدوا له أغراضه و«قوانينه» (قا: عِلم الحضارات في الفكر العربي الراهن).

وبَعدُ أيضاً، إنّ الأدباء والحكماء العرب، والذين كتبوا في تفسير الخليقة وفي الأمم البائدة، وفي الأديان، وحتى قطاع أهل الكلام، اهتمّوا كُلّهم بالنظر في ثقافة الآخرين، وبالمقارناتِ وشتّى ما قد يَنقل إلى الذات دينامياتٍ وافدةً، وخبراتٍ «متراكمةٍ»، وهِمَمٍ «متعاقِبة» (را: المذهب الانساني عند مسكويه).

يُزاد أيضاً، أنّ نظرية **الاستخلاف**[1] تُثَمَّر بامتيازٍ من أجل تَغْضية نظريةٍ تعُدّ الكائن البشريَّ خليفةً لله في الأرض، أي صاحبَ الإرادة والوعي والمسؤولية حيال الطبيعة وأمام نفسه وتجاه الله. فحسب هذا المعنى، يُعَدّ الإنسان قيمةً، وحريةً، وذا حقوقٍ طبيعيةٍ لا يُنازَع فيها؛ ولا يجوز له التخلّي عنها بقدر ما عليه، في مقابلها، القيامُ بواجباتٍ تجاه الآخر والمجتمع والأمة. وحتّى إنْ اخترنا، في المدرسة العربية الراهنة، المعنى الآخر للمذهب الاستخلافي، فإنّه من الصائب أيضاً والمُكامِل الموضِح، اعتبار أنّ النوعَ البشريَّ الموجودَ كان مسبوقاً بأممٍ أو بنوعٍ كان أقل تطوراً، ومن ثم كان بمثابة إعدادٍ لما هو قائم اليوم حيث الإنسان يبقى مركزَ الكون، وعماده، والمنْفرد بالعقل والتشريع والحرية. يبقى الإنسان، في المعنَيَيْن لحكمة الاستخلاف، المكلَّفَ الوحيدَ برعاية نفسه، وتدبّر هذا الكون، وتطويرِ المجتمعِ والحياةِ كما العقل والقانون.

أخيراً، تَحمي مصالحَ المواطن، في التيار الإسلامي الحداثاني الذي هو أحد تيارات أو ميادين المدرسة الفلسفية العربية، الشريعةُ والاجتهاد التشريعيُّ. فالشريعة تنظيمٌ وحماية؛ وبَنْيَنة أو تحديد للبِنى والمجال والحدود لحقّ كلّ إنسانٍ في الامتلاك، وفي الحياة المَدَنية، وفي التعبير الذاتي. اعتُبِرت دائماً الشريعةُ أجهزةً فكرية وقواعد سلوكيةً مقاصدها التعضيةُ، ثم الرعاية، للناس في المجتمع، وضمن العلائقية، وأمام القيم أي حيث «حق الله» والمتعاليات. هنا، يأتي البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (مقر منظّمة الأونيسكو، باريس، 19 أيلول، 1981) عبارةً عن إعادةِ صياغةٍ. فهو بيان يعبِّر بلُغةٍ حداثانيةٍ، أو تنويرانية، أو اجتهادانية، ما هو متضمَّن، أو ما هو

(1) كشاهد، را: نظرية الاستخلاف عند إخوان الصفا، رسائل، ج2، ص179.

سهلُ البروز والتوضّح والانغراس، في الثقافة العربية الإسلامية. لكأنّ ما جاء به ذلك البيان الإسلامي كان اجتهاداً موسَّعاً أو تنويراً، واعترافاً بما هو مقترَف لكن بغير تسمية. لا أقول إنّ التراثي حوى أو يحوي كل شيء؛ ولا أقول إنّ إعادة التسمية كانت وحدها ما يَنقص ثم ما أضافه البيان الإسلامي. المُراد الأول هو أنّ هذا الأخير، وعلى ضوء الإعلان العالمي لحقوق المواطن، أعلن ضروراتٍ، ومبادىء نبيلةً، وحقوقاً لا نِزاع فيها، ولا يحق لأحدٍ التنازل عنها أو منعها عن أحد. أمّا المُراد الثاني، وهو ما أودّ الإلحافَ عليه، فهو أنّ الإعلان الإسلامي وجّه التفكيرات المنمَّطة والمفاهيم التراثية توجيهاً جديداً: كان الفكر العربي الإسلامي يتحدث عن أدبٍ اجتماعيّ لكل مواطنٍ في كل عمر ومهنةٍ وعلائقية؛ كان الخطاب التأسيي يتكلّم عن واجبية، ويَنْبَغيّات، وآدابية أي تعامليةٍ مثالية. كان الكلام عن «فرض عينٍ وفرض كفاية». هذا الكلام كان إرشادياً وعظياً، ومرايا ونداءات؛ وكان نظرياً غير مكرَّسٍ وغير مدرَّعٍ ولا يحميه في الواقع نظام سياسي أو مجتمع مدني أو تنظيمات مدوَّنة؛ وكان كلاماً عن واجبات هي، إنْ نظرنا إليها من زاوية أخرى، حقوق. ماذا فعل الإعلان الإسلامي؟ إنه قَلَبَ الزاوية أو المنظور أو المرآة؛ لقد أعاد التسمية، وأعاد النظرَ في الصياغة الفكرية واللغوية والحقول الدلالية. هذه الشقلبة للمفاهيم، بل للقيم أو لجدول الأفكار ولمنضدة المقولات، كانت هي الجديد، واللابُديّ، والشديد التعبير، والقابلِ للحياة والتطوّر، والمنظوم في تشريعٍ رسمي مدوَّنٍ على شكل بنودٍ وموادٍ. . .

إنّ تيار الفكر الإسلامي الحداثاني هذا، في ذلك الإعلان عن حقوق الإنسان، أدار المِقود والأواليات والمعاني. بذلك فهو، بحسب مدرستنا العربية، فكر ليس توفيقياً تلفيقياً؛ ولا يَصْدق فيه ما كتبه أو زعَمَه بعض المنتقدِين. فتلك الصياغة لحقوق الإنسان، بحسب الإعلان الإسلامي المذكور، نشاط فكري فلسفي، كونيٌّ وإسهامِي تنويراني؛ لقد نَظَر على موادِ محلية تبعاً للعقلانية والعالَمِينةِ وللشمولانية. من هنا، وفي تحليلاتي، فإنَّ الكلام عن أنه بيان قام على خلفية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كلامٌ لا أتفق معه على أننا قلّدنا، أو حاكَينا، أو كتبنا بمصطلحاتٍ عربية ومن أجل فضاء ثقافي عربي إسلامي مقفَلٍ ما سبق أن كتبه الآخرون متأثرين بسياقهم الحضاري وإهابهم الفكري واللغويّ والتاريخي.

إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، هو أيضاً، إعادةُ نظرٍ أخرى ممتازة في جدلية الشريعة مع الدار العالمية للإنسانِ المعاصر. هو اجتهادُ مجموعةٍ من القانونيين، أصدره عدنان الخطيب وآخرون، في دمشق، 1992. لا تَثريب في أن يأتي ذلك «البيان» متأثراً بالحوار مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومغطًى بمصطلحاتٍ فقهيةٍ تراثية. ولا ضير في أن أُوافق على أنه مستقىً، بحسب العلني فيه، من الشريعة الإسلامية. فهذه الأخيرة مشهورة في أنها مؤسِّسة وأساسية داخل علم الواجب، أو حيث صقلُ المناهج المنتِجة للفتوى والواجبات الجديدة والاجتهاد التشريعي واليَنْبَغي (را: ديونتولوجيا، عِلم إنتاج الواجبات أو المُلزِمات، الواجِبْياء، الواجِبيّات).

لا يخَشى ميدان الفكر التكييفاني، داخل المدرسة العربية، من التمحور حول فهمٍ للشريعة يَجعلها مناهج منفتِحةً في ميادين الاجتهاد، وعملاً فريقياً لاختصاصين مُبرمِجين متكامِلين باستمرارٍ وتناقحٍ وضمن استراتيجيةٍ داخل الذمة الكوكبية، ونظراً في الهَمّ الكونيّ، أو حِراثةً في بنيةِ الفكر والمجتمع وفي الحضارة ومجالات العلوم والنُّظُم السياسيةِ والاجتماعيةِ والقانونية (را: الاجتهادانية، أو المذهب في الاجتهاد النظامي الموسَّع، الحداثاني، الحضاري. . .).

في تحليلاتي، لا يَحقّ للفقيه المجتهِد، أو للاجتهاد الحضاري المعاصِر، أن يَنقفِل ويُقفِل. فخطابُ الإسلام في حقوق المواطن خطابٌ عالميُّ المدى والتوجّه والرؤية، ومقالٌ عقلاني شمولاني لا يَحصر الإنسان في مفاهيم يابسةٍ هامدةٍ وأحكام غير مقبولةٍ عقلياً ومُعاصَرةً وبشرياً. المُراد هو أنّي إنْ شئتُ الكلام عن حقوقٍ للمسلم فعليّ أن أعتبر كلامي موجَّهاً إلى كل إنسان، وكل أمةٍ، وكل ما في الإنسان؛ وليس لهذا الرَّجل، أو تلك المرأة، أو ذلك الدين، أو ذاك التاريخ. . .

لا أستطيع أن أعتبرِ الإنسان متاعاً أو شيئاً، ولا أن أُحمّل الدين الإسلامي أو تراثه وحضاراته مسؤوليةَ المواقف السلبيةِ حيال الأقلّيات، أو المرأةِ، أو بعض الأمم والعقائد. . . إنّ الاجتهاد الحضاري، في الفكر العربي المعاصر، يَصْقل الإيمانَ بحقوق المواطن، وبواجباته تجاه نفسه وغيره ومجتمعه؛ كما أنه يعتبر كل إنسانٍ قيمة، ويثق بقدرة المواطن على ضبط ذاته والسمو بعلائقيته، ويُحَيِّن بقوةٍ وثقةٍ الحقوقَ

والمساواةِ والعدالة، بل والحريةَ والتكافل والتراحم، ومبادىء التعاون والتفاهم الرافضةَ لكلّ سيطرةٍ أو هيمنة أو أُحادية.

وتُعيد المدرسةُ الفلسفية العربية نقْدَ وصقْلَ هذه التصورات المعاصرة، الجهاديةِ نزعةً والكونيةِ بُعداً، للشريعة والاجتهاد، للمواطن والحقوق، للفقه والأخلاق، للدين والنبوة، للعِلميّ والألوهِيّ...

انطلق الاجتهادُ الحضاري، في الفكر العربي المعاصر، من وجود المواطِن في عالمٍ آخذٍ بالتعاون، والتكوكب، ومعرفةِ الواحد بما يجري عند الجميع كل لحظةٍ. وفورَ حصوله، صار ذلك الاجتهاد، بحسب مدرستنا الفلسفية، كونيَّ البُعد، غير مذهبي، غير خاصٍّ وغير خصوصي، عامّاً، عالمَينياً، عالمياً، كُلّياً...

إنْ كان هذا الاجتهاد الفقهي المتطور وشبه المتَّفق عليه، في الفكر الفقهي المعاصر، يؤسِّس إعلانَ الإسلام لحقوق المواطن (باريس، مَقر الأونيسكو، 1981؛ دمشق، 1992) على مصالح العباد، أو على مقاصد الشرع، فأنا أكثر اهتماماً بأن يَظهر ذلك الإعلان مؤسَّساً أيضاً، ضمن المدرسة الفلسفية العربية، على الإيمان بالإنسان من حيث هو قيمة، وقدرةٌ على تحيين الكمالات، وعلى الاقتراب اللا مشبَع واللا متوقّف من الخير والحقيقة والجمال، من التفاهم والتكامل أو التعاضدِ بين الثقافات. فمن جهةٍ أولى، على فلسفة الخير والمساواة والعدالة يتأسَّس ويربو التّعولُمُ الحرّ والبُعد الكوكبي للمواطن؛ ثم يأتي بعد ذلك، وبحسب تحليلاتي، دورُ المصالح أي مَقْصد الشريعة الأسمى كي يتكامل ويتعاضد مع الدور المعطى للمثالي والقيم، أو للفلسفي وللشمولانية في مسار الأمم نحو الدار العالمية لحقوق المواطن المنفتِحة والمتناقِحة والطبيعية.

والآن! ما هي الخلاصة؟ رأينا أنّه قد برزتْ، في الفكر العربي الإسلامي، والحضارات في الإسلام، قطاعاتٌ عديدة استطاعتْ تخطي كل حدودٍ بين الإديان أو الألوان أو الأمم..؛ وأسّستْ مجالاً للنظر والسلوك تميّز بانفتاحه على ما هو مشترك بين البشر، وما هو كونيٌّ أي خاصّ بالإنسان، وبالإنسان الباحثِ بلا ارتواءٍ عن المطلق والفوزَيْن أو عن الخير معاً والسعادة والحقيقة. وفي مطلق الأحوال، وللخلاصة، إنّ التنظير في الخطاب الراهناوي والمستقبلاني للإسلام يَصقل ويُنميّ، بتناقحٍ استمراري

وتَصاعدِ غير مشبَع، ثقافةً ثم تَصوّراً لذلك الدين كثقافةٍ وتصوراتٍ غير مؤسّسةٍ للعنف والتعصّب، للبُعد الأحادي والفهم الحَرْفاني، للنُّسغ التجاري والاستنفاعي وفي تفسير الروحاني والإلهي، وللعقلية المُساوِمة تجاه الإله والتعبّدِ والشعائر.

28 ـ جدلية الوعي القومي والوعي الإسلامي.

جدليتهما ضمن خطابٍ في الوعي الكوني.

الوَعْياتُ الجَماعيةُ الرؤيةِ والمنهجيةِ:

داخل المدرسة العربية الراهنة، يَستحقّ الوعيُ القومي، والوعيُ الاشتراكي، والوعيُ الإسلامي، التقديرَ ومتابَعة إعادةِ القراءةِ، والقراءةَ الحداثانيةَ. وهذه «الوَعْيات»، كُلّها، شَغلت حيِّزاً مرموقاً، وأحدثت تأثيراً فاعلاً، من حيث العمق والانفتاح على روح المعاصَرة والفكر العالمي. وبالفعل، فقد تشكَّلت، في ذلك المضمار، بنيةٌ معرفية مرِنة؛ وحركةٌ حارثةٌ إيجابية في ميدان الفلسفة السياسية الاجتماعية، وفي الاستراتيجيا والتصوّر العقلاني الواقعاني للمجتمع والفرد، للكُلّ والعضو، للعلائقية والمستقبل والقيم، وبخاصةٍ للاقتصادي وشؤون السلطة ومعضلة الدَّولانية (أسطرة الدولة والمؤسَّسات والأحزاب).

أسهمت الوَعْياتُ المذكورة، وهي متداخلةٌ ومتصارعة على تفسير النّحنُ ولاسيّما على تغييره، في صقل وبلورة التنظير الفلسفي في «مكوِّنات» ومجال العقل السياسي الاجتماعي الأخلاقي. ودار ذلك التفكيرُ حول: دولة المؤسّسات، المجتمع المدني، الوحدة كما الانضمام، العدالة والمساواة، إشباع حاجات الأمة أو الدوافع للانتماء إلى النحنُ التي تُشْبع مشاعر الاستقلال، والاطمئنانِ إلى المستقبل، والثقةِ بالذات، والتوكِيد الذاتي، والمكانة، واحترامِ كافة الحقوقِ ضمن الدار العالمية ومستقبل البشرية.

لَمْ ولا تَخمُد الرؤيةُ الشموليةُ النزعةِ والطريقةِ إلى الوعي الجماعي النّحناوي تجاه: الوجود العربي، والوجود الإسلامي، والفكر الاقتصادي الاجتماعي المُغذي لكلٍّ من هذَيْن الوجودَيْن. لكنّ الإخفاق، على صعيد الفكر والحوار، يتمظهَر، هنا،

ماثلاً بارزاً في الوقوع بين طَرَفَيّ كمّاشة. فقد يتحكّم الصراعي، والثنائي الحادّ، في العلائقية بين خطاب العروبة وخطاب الإسلام. وهذا، في حين أنّ الفلسفي هو اجتنابُ الأحادي، والإمّاوإمّاوي؛ وذاك في سبيل أن نبني التواصلية الحوارية، والفكر الديمقراطي، والتعاونَ بين الفِكرَيْن وليس التناقض أو التأثيم المتبادَل، والالتقاء بين المختِلفَيْن تَغيّوءاً للتكامل ودفعِ جدليةِ التنمية المتناقِحة والاستراتيجيةِ لكلّ مستوى وعلى كل صعيد، وضمن الدار العالمية والمعرفة الكونية والسياسة بين الأمم.

29 ـ ميدانُ «عصر النهضة» أو التجربةِ العربيةِ الثانيةِ مع الفلسفة.

التنويرانيةُ الأولى وتسمياتُها الكثيرةُ مِنَصَّةُ انطلاقٍ ونقدٍ ومحاكَمة وانعِتاق.

تَسطيعُ الخطابِ في الإنسان والعقلِ كما في العدالة والحريةِ والمعنى:

لتسهيل الدراسة، نبدأ بتحديد **المكان، ثم الزمان**، الذي نما فيه الفكر الإسلاميّ النهضوي. سيكون تحليلُنا **محصوراً بالقرن العشرين**؛ لكن بغير أن نَغضَّ الطرف لحظةً عن أنّ الأسئلة المعاصِرة تَرَعرعت، أصلاً، في القرن الذي سبق. أمّا **بيئةُ ذلك الفكرِ**، أي شروطهُ الموضوعيةُ وحقله الطبيعي المادي، فهي محصورة بالوطن العربي وحده. هنا أيضاً أقولُ إنه لا يَصحُّ أن نَغضَّ الطرفَ لحظةً عن أنّنا شعب ننتمي إلى ثقافات الإسلامِ وأُمِمِه، بلادِهِ ومُستقبلانيته، حضاراته القَبْل إسلامية وتواريخه... في الخلاصة، إنّ التحديد للزمان والمكان تحديدٌ أيضاً لانتمائنا، نحنُ العربَ والمسلمين المعاصِرين، إلى تراثٍ غنيّ عميقِ الامتدادِ في التاريخ العالمي، وواسع الامتدادِ على وجه الكرةِ الأرضية. فعُمرُنا الزمنيّ يتعدّى الألف عامٍ إلى بضعةِ آلاف (أَلمِح إلى جذورنا الفرعونية والبابلية والكنعانية، الخ)، وتعدادُنا المعاصِر قد يُناهِض البليون ونصف البليون نسمة. والمساحةُ التي نَحتلُّها غنيّةٌ بالمواردِ الطبيعيةِ والمدى الجغرافي، وبالرأسمالِ الماديّ والرمزي والمتخيَّل، وبالطموحات ووعودِ مستقبليةِ الإرادةِ والنزعة، أو المقصودِ والطريقةِ والاستراتيجيا.

تقرأ المدرسةُ العربيةُ الراهنة (الثالثةُ، الجهادية) في الفلسفة، أو في البشرية كمركزٍ للنظر والوجود والصيرورة، مقولاتِ «عصر النهضة» العربية والإسلامية

والعالمثالثية بمثابة «ثوراتٍ» هي: انقطاعٌ تَعرّجيٌّ مع التفكير القديم، وتأزيم للذاكرة والمعهودِ والينابيع، وتحيينٌ للجديد والاجتهادِ والجهاد. فقد تطوّرت وتوسَّعتْ متعمِّقةً نظرياتٌ نهضويةٌ تختصّ بأنها حاضِريةُ الانهمام والمقصد؛ وتَمَركَز التنظيرُ والتدبُّر الكُلّي الشموليُّ على الراهن، وما هو راهِنيّ أو عائدٌ إلى «عِلم الحال» الراهن المستمر.

ونُدرِك، في التجربة الفلسفية الراهنة، «عصْرَ النهضة» بمثابة شكلٍ جيّدٍ قائمٍ على خلفيةٍ (مهادٍ، إهابٍ، بساطٍ) عامّةٍ هي العصور التأسيسية؛ وما تلاها من العصور العربية العثمانية التي انمازت بالاكتفاء الذاتي الذي جمّدها وقلَّصَ دينامياتها، وبالاستهلاك الذاتي الذي أضعف قواها وإمكاناتها على المعافاة والصيانة، على تثمير الطاقات وبناء مشاريع التجديد والتفاعل مع حضارات الآخر وتثويراته للآلة والفكر، للقانون والمجتمع السياسي والمَدَني، لعلوم المستقبل وللعقل الحُرّ.

ويُدرَك الفكر والسياسةُ والفلسفة، أو الإنسانُ والعدالةُ والحرية، في ميدان النهضة أو الاجتهاد الحضاري الموسَّع، كوحدةٍ أو بنيةٍ عامة أو كلٌّ أَجْمَعي. ومكوِّناتُ ذلك الكلّ، أو النّسَقِ، تفاعلتْ فيما بينها: هنا يُلتقَط التجديدُ بل الثورةُ في النقد؛ وفي اعتبار العقلِ مقياساً وغاية، والتفكيرِ في السياسة واللقمة والمجتمع واجباً وخلاصاً، والتمركزِ حول المستضعَفِ أو الجائع والمقموعِ منطلَقاً... ومن عناصرتلك البنية النهضوية نذكر أيضاً: الخطاب المتحوِّل المرِن في التربويات، والخطابَ في الإنسان، والفكرَ الإناسيَّ، ورجرجةَ المسلَّمات، والانتقال النوعيَّ إلى المجتمع الاستهلاكي، والتغيير في الاقتصادي والقيمي، وفي المعنى والتفسيرِ وأسلوب المعيشة والتواصلية...

ونَعتبِر أنّ تلك التجربة الثانية، النهضوية، فَكْرَنَت العقل العملي؛ وأعادت التفكير والتدقيق في مسلّماته ويقينياته، في مجالاته المستجِدّة ومراميه، وطرائقه كما معانيه المستحدَثة... فهي رفضت الواقعَ الاستبدادي، وانفتحتْ على الحرية ومستلزمات العدالة والحقوق المدنية، وأنكرت الجمود والتأسُّنَ في عوالم اللقمة والسلوكِ الفردي والعائلي. والما لا يُنكَر، في تلك التجربة، هو الصقلُ والتنظير المحْدَث الشمولاني والعقلاني في مجال الفلسفة النظرية، أو في العقل النظري الذي مقصوده الحقيقة: هنا حَضَر وأثَّر التحليلُ والمقارنة والمحاكمة في معنى التاريخ،

والدينِ، وقيمةِ الإنسان أمام الله ومغروساً في الطبيعة والمجتمع وفي العالَم والعَمَل. ولم تُغفِل الفلسفةُ النهضويةُ، ودائماً بحسب قراءتها من قِبَل المدرسة الفلسفيةِ العربية الراهنة، قراءةَ النظريات في الهوية، والعقل، والإيمان، والأيديولوجيا، والعِلم...؛ هنا أتت نظرياتٌ عربية في الداروينية، والداروينية الاجتماعية، وعبادةِ العِلمِ [العلموية]، والاشتراكيات، والفكر السياسي النظري... وكذلك في نقد النظريات المثالية، ونقد الدوغمائية في التديّن وفهمِ الوجودِ فهماً ماضَوياً غير متفاعلٍ مع خصائص المعاصَرة في الفرد والمجتمع، وفي العقل والسياسة كما في العمل والنظر.

تَتَّبع المدرسة الفلسفيةُ العربيةُ الراهنة، في قراءة واكتناهِ فلسفات عصر النهضة، منهجَ تَقصيّ الإخفاق والمقلِق، المَرَضي واللاسويّ، الاكتئابِي والقاهر، المَنسي واللامفصوح، المهمَّش والمسبَق، الجاهز أو البنيوي. ولعلّ ذلك المنهج عينه يقود إلى أن نُدرِك، بأدوات العقل الراهنة المستقرئةِ للخطاب النهوضي، اللا متحقِّقَ والصراعيَّ، المتمأزقَ والإشكالي، الثنائياتِ والمتكافئات أو التُّناقيمي... فبذلك، نكتنه مطموراتٍ أو مناطق معتِمةً؛ ونكتشف مستويات جديدةً وفجواتٍ في النّص النهضوي وقواعده، مجاله وأغراضه، شيماءاته وقدراته غير المتمايزةِ وغير الواعية، أيديولوجياته المقنَّعة وأسئلته الفلسفية، نجاحاته وإخفاقاته، وعيه بالفشل وخوفه من النجاح...

عصرُ «الإصلاح الديني»، كتسميةٍ غير دقيقةٍ تُطلَق على الفكر العربي «النهضوي» (الاجتهادي الموسَّع، الحداثانية الأولى)، العصرُ الذي بلغ أوجَه عند العرب مع الأفغاني، كان قد مَثَّل انبعاثَ مذهبٍ جديد في الفلسفة، وفي الرؤية إلى الدين والعقل، وإلى الوجود والمصير... كان ذلك «الانبعاث» إعادةَ نظرٍ وقراءة، وتعبيراً عن تَوتّراتٍ فكريةٍ اجتماعية، ومعضلاتٍ سياسيةٍ ونحناوية، نَجَم عنها مذهبٌ في تحرير الإنسان والمجتمع واللقمة؛ وخطابٌ يعيد التدقيق والتسمية والمَعْنية في اللغة، والفكرِ، والمستوى الحضاريِّ، والتقني، والحرية، والأفعولِ السياسي الديمقراطي (الشوراني)، والعملِ، والاستهلاك، والعدالةِ الاجتماعية، والحقيقةِ كما القيمة والصيرورة. لقد تغيّر معنى الاقتصاد والعِلم، التشريعِ والسلطة، الثقافة والقيم، الزمان والأبطال، التقدّمِ والتديُّن، الفوز والنجاح...

فالنظرانية، عند الأفغاني و«جماعته» أو «أهله»، اشتملت، ودائماً بحسب قراءة مدرستنا الفلسفية، على ما هو اجتماعي وسياسي، اقتصادي وفكري، سلوكي واعتقادي، زمني وديني، نظري وعملي، وَعْيَوي وممارَس، نسبي ومطلق. ما معنى ذلك؟ معناه أنّ الفلسفة، في التجربة الثانية هذه، استمرت تَعني النظريَّ المحضَ (الماورائيات)؛ والعملي. واستمرت تَعني، على غرار الفلسفة الأرومية، تفاعلَ المحليِّ والكوني في البحثِ عن الحقيقة، والنظرِ في السعادة والخير، وفي الفرح والجَمال.

وخطاب الأفغاني، ومن شابه أو لحِق به، فَضَح الطغيان، وهَتَكَ السلطة القامعة المستبدة والسياسة «المَرَضية» الفاسدة، وفَتَح ميادين الفكر والسلوك والمحاكمة على بعضها البعض... وأظهر ذلك الخطاب، الشمولاني في تفسيره للمجتمع والفكر والقيمة كما في تلبيس المُخاتِل والأسطوري واللاعقلي، أنّ الإنسان، من حيث هو يعيش في حقلٍ وحضارةٍ وتاريخٍ ولغةٍ وضمن أممِ العالم، مقصودٌ أسنى بغضّ النظر عن عِرقه [رَسِّه] وطبقته أو ثروته وأيديولوجيته. وفي كلامٍ غدا شبه فضفاض، إنّ فلسفة تلك الحداثانية النهضوية هتكانية (لاءانية، هَدْميةِ النزعةِ أو عَدَمية...)، من جهة؛ وهي، من جهةٍ ثانية، تحريريةٌ وشعبية، عملية وانقلابية أو ثورية، مُعيدةٌ للنظر والأشكلة والتنظير، للتحليل والإدراك الشمولاني الواقعاني في الفرد والوطن، الفكرِ والمجتمع، الكينونة والصيرورة، الوعيِ الإيديولوجي والوعي الفلسفي، العلائقية والصلة بين قوى النفس، بين قوى المجتمع، بين قوى التعاملية، بين الحاكم والمحكوم، بين الله والإنسان، بين الأنا والآخر... ضيِّق ومُبتَسَر هو اعتبارُ الأفغاني، أو محمد عبده، كشاهدٍ يمثِّل عصر النهضة في النقد والتغييرانية وإعادة الصياغة، مجرَّد مُصلِحٍ ديني. فحيث أنّ الدين سلوكٌ وفكر واعتقادٌ، أو نظرٌ وممارسةٌ في الكينونة والصيرورةِ والعلائقية، يغدو «المصلح الديني» حارثاً منظِّراً في ميدان الأعَمّ والأشمل، أو في مشكلات الفرد والعائلة والوطن، والعلائقية ضمن الأمة وما بين الأُمَم، وفي قضايا التحرر والعدالة والسعادة والخير... فعلى سبيل الشاهد، إنّ النقد النهضوي للتديّن، على يد الأفغاني/ عبده، يتأسس على نقد المعنى والحقيقة في الإنسان والقيمةِ والأيديولوجيا؛ ويؤكد الحاجةَ للمرونة والانفتاح، وللحرية وضخِّ الحيويةِ في الوعي والسلوك، وفي المجتمع والوطن، ومن ثم في اعتمادِ العقلاني وشريعةِ حقوق

الإنسان والقانونِ الدولي بمثابة معايير منظِّمةٍ لذلك الوعي وذلك السلوك.

ونقدُ التديّنِ الممارَسِ، في التجربة «النهوضية»، فَضَحَ الراكدَ والمغلَق، اللاديمقراطيَّ والقمعي، الانصياعيَّ ونكرانَ التقدّمِ والواقع، النّماليَّ والقُطعاني... كما أسَّس ذلك النقد عينُه، من جهةٍ أخرى، إمكاناتِ وحتمياتِ التنوّر بالعقل والحرية، بأفكار الحداثة وروحيتها، بالفلسفي والعِلمي، بمحاورةِ الإنسان للألوهة وللمحبة، بتغيير أساليب التربيةِ والحكمِ، الإدارةِ والتشريع، النظرِ والفعل، الانفعالِ والتقييم، التعبير والتفاعل...

وبتوجّه النقدِ الثائر صوب المنمَّطات في التديُّن، والأساطيرِ في التفكير، تَعزَّز النقد لما هو دوغمائي مقفَل ومقفِل، غير فلسفي وضد العقلِ أو متشدِّد ومهزوم، خضوعي ومُذيبٌ للفردانية أو للوعي بالذات في عالَمِ النَّحنُ والكُلّ والجماعة. فبالنقد كان يتخلخل الأحادي والحَرْفاني، السوداوي واللامتعدِّد. وبقبول النقد الثائر للتديّن، سلوكاً وفكراً واعتقاداً، كان يتهيأ الوعيُ لقبول المختلِفِ والعِلم، التحاورِ والتعاونِ الآلي الحسابي وغير العضوي، القيمِ الأفقيةِ والروابطِ التضافرية المُعاديةِ للقيم والروابط العموديةِ أو المسيطِرة...

أخيراً، سوف يكون على التنويرانية، أو الحداثانية، الثانية (الراهنة، الجهادية...)، نقدُ ذاتها؛ ثم إعادةُ صقلِ ما حرثَتْه وغرسَتْه، أو ما اكتنهَتْه وحاكمتْه، التنويرانيةُ النهضوية. فلسوف يكون العمل، في المدرسة الفلسفية الراهنة، تدعيماً وتعميقاً لمقولات الحداثة وما بعد الحداثة، وبلورةً للاستراتيجيات النهضويةِ في عوالِم الفلسفة، والعِلم، والدين العالميِّ البُعد، والخطابِ المحرِّر للإنسان وللبشرية من التعصبِ والانقفال، الاستبدادِ والتسلّطِ والعنف، الخوفِ والانقهار والجوعِ، اللاحِوارِ والاعتباطية... وهذا كُلّه، وعلى الرغم من قيمته وجدواه وسداده، لا يَحجب المقولةَ الأخرى، أو الوظيفة الثانية للفلسفة كما للنقد، والتي مفادها أنّ الفلسفة النهضوية لم تَحجب اهتمامَها بالماورائي أو طبيعتَها التي هي العِلم النظري، علم الكُلّيات، عِلم المبادىء أو العِلل الأولى... فقد كانت الفلسفة النهضوية، إلى جانب ضلعها العملي، عِلماً لما هو «ثيوريا»، للنظر المنزَّه عن استجلاب منفعة أو كسبٍ، للعقل المحض، للبحث بالعقل عن الحقيقة المجرَّدة، الحقيقة التي تكون لذاتها.

30 ـ ميدان نقدِ المجتمعِ الغربي وفهمِ «الغربي» للتقدم والذات والمعنى.

نقدُ النزعةِ الآلية، نقد التَّقْننة المفرِطة القاتلةِ للإنسان واللاغيةِ للمعنى والقيمة:

تَغْزر، في الفكر الاجتماعي السياسي (الأخلاقي) عند العرب، وفي الأمم الأخرى «المظلومة»، الأفكارُ النقديةُ للآليانية «الغربية»، والمركَزانيةِ في العولمة، والاستبدادِ في الخطاب الامبراطوري الجديد، والمُرافِقاتِ ـ أو المكوِّنات ـ الاقتصاديةِ السياسية للفكر في عصر ما بعد الحداثة، وما بعد الثورة الصناعية أو الرّقمية أو الإعلامية، التقنيةِ والعِلمية... فهنا، في الثقافة والفكر والتدبّر محاكمةٌ قاسية، باسم الإنسان والأخلاق أو الفلسفة، للتقانة [التكنولوجيا] التي نقول إنّها قَتَلت الإنسانويَّ والإنسان، الروحانيَّ والفلسفي، الأخلاقيَّ والماورائي، الكينونيَّ والحرية، المعنى والقيمة، العقل والتأمّل، الذات واستقلال الأنا أو فرادتها.

تُدرِك المدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة ميدانَ الفكر التِّقاني [التكنولوجي]، والتقني كما المُتَقنَنِ، إدرَاكها لعنصرٍ أو مكوِّنٍ أساسي في بنية المعرفة التي ظهرت صياغتُها البارزة إبّان التجربةِ العربية الثانيةِ (النهضوية، التنويرانية الأولى) في العلم والفلسفة وفي التقدم واعتماد الآلة والتصنيع. ويُدرَك ذلك المكوِّنُ الأبرز، في المجتمعات الغربية، بمثابة أداةٍ ابتكرت حقولاً جديدة؛ وأخرى كانت معتِمة، أو بوراً، أو محرَّمة، أو غير مفكَّرٍ فيها وغير مفصوحة... ورجَّ ذلك الفكرُ «التكنولوجي» بحاملاته ومحمولاته، بطرائقه ومضامينه، المسلّماتِ الموروثةِ واليقينيات، الثابتَ والخالد، الماهياتِ والجواهر، الكيْنات أو الأَيْسات والقِيم، ودرجاتِ المعرفة أوأنواعها ومناهجها...

وغَيَّر الفكر التقني، وفكرُ التصنيع والآلي والأَتْمَتةِ والتقدّم العِلمي، في أنماط السلوك والاستهلاك، الاقتناءِ والتعامل، الإنتاج والمحاكمة، الوعي بالذات والآخر، النَّظَر إلى السياسي والمَدَني، إلى الروحاني والتعبّدي، إلى الألوهة والحرية، إلى السَّويّ وغيرِ السّويّ... (أدناه، الباب الأخير).

وأحدَثَ ذلك الفكر، أو السلوكُ الدقيقُ الصارمُ والعقلاني، قطيعةً مع الماضَوي، والغابِري، والذاكِري بسبب انتقال الاهتمام إلى الحاضر والمستقبلي. وفي الواقع، لقد حَدَثت هنا قطيعةٌ، أو فجوةٌ وتَمَأْزق، في النظر إلى الطبيعة والألوهية، الجسدي والتاريخي، الاجتماعي والسياسي، العمل والسِّلعة والعلائقية، الفعلِ والفاعل والانفعال، الإرادةِ والاعتقاد والكلام.

ومالت الثقافةُ، أو الأيديولوجيا والعِلم والتكنولوجيا، في الغرب، صوب التمركز حول الفرد؛ وجرى الانطلاق من تَصوّرٍ يجعل الإنسانَ سيِّد الطبيعةِ، أو المسيطِر والمالِك والمتحكِّم بالتاريخ والبيئةِ والسلطةِ السياسية، بالحياة والجسدِ والرغبات، بالصورة والتراث والمستقبل... وفي اختصار، عَمَّق فكرُ الآلةِ والتِّقانةِ كما التقدمِ العِلمي والصناعة العسكرية والإعلامية، قيم أو مقولات التنويرانية الغَرْبية؛ من نحو: مقولة الحرية والعَدْل، التحديث والتقدّم، النهوض والدولة المدنية، فصل الزمني عن الروحاني (أو السياسي عن الديني)، التفسير بالسببية أو بالحتميات والقوانين... الأهَمّ، أخيراً، هو أن ميداننا هذا يبقى أوسع، أو أغنى وأكثر، من أن يقلَّص إلى قراءةٍ سوسيولوجية أو تاريخيةٍ للغَرْب الآلوي ولمفاعيله، لطرائقه ومنطقه وفاعليته، أو لمردوده ونجاعته ونجاحاته... فما لم يُدْرَس ـ أو يُذكَر ـ هنا، أعلاه، يبقى الأَهَمّ؛ كما سنرى.

31 ـ ميدانُ نقدِ المجتمعِ العربي.

ركائزُ المدرسة العربيةِ في عِلم الاجتماع ورفدُها للفلسفة:

ميدانُ نقد المجتمع، أو ميدانُ القول بمدرسةٍ عربية إسهامية في علم الاجتماع، قد يكشف عن وحدة الهدف بين نظرية نقد المجتمع والمدرسةِ الراهنة في الفلسفة. هنا تتحرك أوالية التعلّم ثم التقدم: لقد تعلّم ناقدو المجتمع، في الفكر العربي الراهن، من زملائهم في بعض الأمم الأوروبية التي نتفهَّم تحليلاتها وانتقاداتها لذاتها، أي التي نعرف لغاتها وتاريخها وواقعها الاجتماعي الاقتصادي. لكنّ الامتصاص أو التعلّم لم يكن خطّياً، آليّاً، مستقيماً وغير نقدي أو غير استيعابي. فكلُّ تَعلّمٍ، وعلى غرار أيِّ

ممارسةٍ فكرية، يتحول إلى تقدّم؛ أي إلى هضمٍ واستيعاب، وتثميرٍ من أجل إعادة سيطرة الذات على مشكلاتها، ومن أجل إعادة ضبط الذات، واستعادة القدرة على التكيّف الإسهامي، وعلى تدعيم المِنعة والصّيانة والفعالية بل والمردودية.

وفي كلماتٍ أخرى، إنّ نقد المجتمع، المجتمعِ العربي أَم المجتمعِ شديدِ الصناعة، في فكرنا العربي، مقصودهُ هو عينه مقصود الفلسفة في جانبها العملي؛ أي في تثميرها ـ إنْ جاز ذلك ـ توخّياً لصقل قيم الحوار والديمقراطية، العدالةِ والعقلانية، المواطَنيةِ والمستقبلانية، الأعَمّاويةِ والأشملية، الإنسانوية والعالَمينية، النقدانيةِ والتغييرانية... ذلك أنّ التحليل النقدي للمجتمع يعني أننا ننطلق من المجتمع أو الظروف الاجتماعية، من الشروط الواقعية أو الأحوال القائمة. ويعني ذلك أيضاً أننا نقارِن، ونَبحث عن الجديد، وعن مفاعيل التقدّم التكنولوجي والإعلامي والعلموي، ونسعى للتأجُّجِ والتغيّر، ونتوقّد بالعقلانية، ونعتمِد قوانين التاريخ والحضارة وعالَم الحرية... إنّ نقد المجتمع يكون هادفاً إلى التحرر والتحرير، ولا يكُون تبسيطاتٍ أو معارف جزئيةً محصورةً محدودة؛ ويكون متمركِزاً حول الإنسان في المجتمع، والناس في علائقيتهم الميكانيكية؛ ويكون رفضاً لما هو تسلّطٌ وهيمنة، ظلمٌ أو نقصٌ في العدالة الاجتماعية وفي المواطَنية والتنوير والمساواة أمام القانون؛ ورفضاً لما هو تَشْييءٌ وتَقْنَنة متفاقمة آخذةٌ بالتعمّم والتعمّق وتحويل الإنسانوي، والنفسي أو الروحيِّ كما الأخلاقي، فينا، إلى مادةٍ وتبادُلٍ، ومتاعٍ أو سِلعة.

32 ـ ميدان عِلم البطولة والخلاصِ ميدانُ فَضْحِ السياسة ولا وعيها وأعماقِها.

نَزعِ البَطْلَنةِ أو الأسطرة، والقَذسنةِ كما المأسَية:

يتأسّس عِلم البطولة والخلاصِ على دراسة البطل في مجالاتٍ هي: السِيرة الذاتية، التراجم، عِلم طبقات الرجال، الكرامة الصوفية، الشخصيات التاريخية الكبرى، السيرة الشعبية، القطب (الغوث، الأبدال...)، الحكاية الشعبية الشفهية والمدوَّنة، الإناسة، الإنسان الكاملِ، المعصومية، الإمام العِرفاني، التشيّع الباطني، الأحلام... كما أنه يتأسّس على أُفهوماتٍ ومصطلحاتٍ من نحو: الولاية، الحقيقة

المحمدية، صاحب الزمان، مدينة المهدي أي مدينة الإسلام الكاملة، مدينة الأولياء، المدينة الفاضلة عند الفلاسفة (ابن سينا، الفارابي، نصر الدين الطوسي. . .، المدينة الإمامية عند ابن باجة، مدينة «مَهْد عيسى»، مدينة الصلاة على محمَّد (تَحلُّ الصلاة على النبي ـ في عمليات الشراء والبيع ـ مَحَلّ النقود). . .

يشتمل عِلم البطولة والخلاصِ على فروع؛ منها: عِلم البطولة الروحية (را: قطاع الإنسان الكامل، في التاريخ العربي الإسلامي والمقارَن)؛ وعِلم البطولة الشعبية؛ وعِلم البطولة الأيديولوجية السياسية، وعِلم الرئيس العُصابي (الطاغية، المريض بهوَس العظمة والاستمرار المستبِد). . .

والبطل، في كل بلدٍ أو حضارةٍ أو زمانٍ، يسير تبعاً لشيماءات مسبَقة أو لأوالياتٍ بنيويةٍ عامة تَنطبق على الجميع، وتحكُم مراحل العمر والرسالة للمؤسِّس، أي للشخصية الأساسية الأكبرية. فقبل ولادته، يُعرف البطل؛ ويتَميَّز عن الأقران من حيث الولادة، والأهل، والأمّ، والنبوغ، والتغلّب على الرِّفاق أو الزملاء والأساتذة؛ ويَقهر الشيطان والتجاربَ الشريرة كما العقبات. . . إنّه الحياة المنتصِرة أبداً، والمتفوّق، والخارقُ على الرغم من الحواجز والإحباط؛ وهو صاحب «رسالة» أو «دعوة»، وكبير أتباعه (المؤمنين به)، والعدوُّ الأولُ لأخصامه المرذولين الملاعين. . . ويبقى البطل بعد موته مؤثِّراً وفعّالاً، مؤسِّساً ومُبَطْلَنا، مُقَدْسَناً ومُمَأْسَياً من قِبل «جماعته».

وكشاهد، إنّ البطل، في المجال السياسي العربي المعاصِر، مُنرجَسٌ مضخَّمٌ على نحوٍ مَرَضي. والتشخيص العيادي لشخصيته يكشف عن عُصابٍ عميقِ الجذورِ تَصعب تَغطيته؛ ولا يَطلب صاحبه الشفاء، ويتنكّر للواقع وقيم السياسيات (السياسة الفلسفية، علم السياسة). . . هنا تَرِد، وتتفسَّر، إرادته في السيطرة على كل شيء، وعلى كل شيءٍ في كلِّ شيء؛ وإرادتُه في أن يكون كُلِّيَّ الحضور، كُلِّيّ الجبروت، كلّيَّ المعرفة والمراقبَة. . . وعلى ذلك فهو دائماً حاضِرٌ مُراقِبٌ مهيمِنٌ من خلال التعميم المستمر لخُطبه وأقواله، لرسالته الإنقاذيةِ وحمايته لهم، صُوَرِهِ وتماثيله؛ وكذلك في النَّشر المستمر لكلام مُقرِّظيه ومادِحيه، والإظهار الدائم لبسماته وأزيائه، أوضاعه الودودة المصطنَعة حيال «الرعية» المعتبَرة بمثابة قطعانه وممتلكاته والمحتاجين

المنتظرين لرعايته ولاستمراره ودوره الخلاصي (را: الطاغية، الدكتاتور، المتفرِّد، المنشطِر، الظالم المستبِدّ. . . ؛ أيضاً: الرئيس العصابي، جنون العظمة والارتياب والنّفاج والهوَس في السياسة الأوحدية، الشخصية السياسية الأكبرية الهُذائية. . .).

وتسير عملية سقوط البطل العُصابي، وعلى غرار سيرورة وصوله إلى السلطة الأوحدية، حسب بنيةٍ أو أوالياتٍ مسبقةٍ هي بمثابة الشيماءات القسرية، أو الأنماط الأرخية العالمية اللاواعية وفوق أو عَبْر الحضارية. فعند السقوط تتفكك إرادة البناء والحياة، وتتفجّر غريزة الموت؛ هنا تَبدأ عمليات نزع البطْلَنة رزيحةً تحت رزيحة، أو طِباقِياً أي طبقةً تحت طبقة: ينكشف أنّ الجمهور «المؤمِن» كان مخدوعاً مخوَّفاً، محكوماً بقسوةٍ وأضاليل وإرهاب، مُساقاً إلى حيث يَرغَب المؤسِّس أو الأوحد المهيمِن والقائد المخلِّص، البطل الرِّسالي ومَهْديُّ عصرِه ومقهوريه.

وتنكشف، بعد انقشاع قناع الخوف، طبقةٌ تَرزح تحت ذلك الانغلاب والعنفِ والرعب هي طبقة الفراغ التي تتميّز بخلوّ الفضاء النفسي السياسي من المعنى والحقائق. وتتفرّق الجماعة «المُخْلِصة»، ويَعمّ الصمت، وتَبطل الأهازيج والرَّندَحات والكلامات الانتصارية الزهوانية. . . تَنفضح، أمام الملأ، الأفكار البَطَلية عن المستقبل والجماعة، عن الوطن والأعداء، عن الاقتصاد والمؤيِّدين، عن النَّعيم الذي كانت توصَف به الحياة إبّان «عَصْر البطل» صاحبِ الأمر والأوانِ وكلِّ الزمان والمكانِ والأفئدة. . .(قا: أخطبوط السياسة في التسلّط على ميادين المعرفة والمحاكمة والحياة را: زيعور، قطاع البطولة. . . ؛ البوذية والهندوسية. . .)

33 ـ ميدانُ العلائقيةِ بين الذات والخطاب الأمبراطوري الجديد.

المحاكمتان: العِلْمية والأخلاقية للفكر المُعولِم الأحاديّ الراغب:

إنّ التَفحّص، ثم المحاكمة الفلسفية باسم الحرية والديمقراطية والشريعة الدولية، ثم المحاكمة تبعاً للأخلاق وللقيم الإنسانيةِ النزعة، للخطاب الأميركي، يكشف فجاجةً وغَطرسة؛ ويَفضح المخاتلةَ والتضليل بين ثنايا المخبؤ أو اللا مفصوحِ واللا مُنقال، ويُظْهر الظّليّ والارتغابي والاستبدادي، اللاديمقراطيّ واللامُحترِم لحقوق الأُمم

الضعيفةِ ولكلّ مَن يكون «ليس معهم» وللعدالة نفسها. . . ؛ ويهتُك العنيفَ والمتعصِّب ضد الأديان الأخرى وضد الآخر، والرافضَ للاختلاف والتنوّع والتعدّد. . . (را: الوظيفة النفسية لِسَرْد هذه التحليلات النقدية في مواجهة خطاب الطاغية الخارجي أي رئاسة العُصابي).

لقد أبدعت «الصحافة الذكية»، في الفكر العربي والدار العالمية، في فَضْح ذلك الخطاب، وفي هتْكِ مطموراته ومطالبه ومضامينه. . . بَيد أنّ الأهم، من بين تجريحاته للإنسان والبشرية بل ومن بين سُقمه وعُصابيته ونقص صحته العلائقية والأخلاقية، يبقى استدعاؤه للشعارات واللغة المخاتِلةِ وللروحية الدينية. هنا يَحضر التصنيف الديني للأمم أو البشرية إلى كافرٍ ومؤمِن؛ أي إلى المؤيِّد والمُعانِد، الـ«مَن هو معنا» والـ«مَن هو ضدّنا»، الملاكِ والشيطان، المتترجِس والمسفَّلِ المُضاَّل، الخير والشر، النورِ والظلام (را: أوالية الإنشطار الانفعالي في الشخصية كما في الفكر، وفي المجتمع كما في العاطفة الواحدة أو الوعي الواحدِ عينه).

هنا خطابٌ أحادي فجٌّ ورَثٌّ هو، في الأساس والقوام ومن ثم في الطبيعة والوظائف، يخلط الديني مع السياسي، والروحي مع الزماني أو الدهري، والأيديولوجي مع العِلمي. إنّه عودةٌ رسمية، من قِبل الحاكم أو السلطة، إلى الفضاء الديني المُجلِّل للحياة اليومية والشئون الدُّنيائية أي الإدارية والمالية والعامة؛ وعودةٌ إلى إحلال الدين في المجتمع والوطن والعلائقية بين الأمم. فأنْ يُصلّي الرئيس شأنٌ خاصّ، وحالٌ فردية؛ لكنَّ دعوتَه لأن تُصلّي بلادَه، والبلادَ المتحالفةَ معها، من أجل حماية أمريكا وجنودها ومعاونتها على نشر قيمها وعلى أمركة العالم، ليست دعوةً قابلةً لأن تعاد إلى الفكر العلماني أو الأخلاقي أو الديموقراطي، العالَمي أو الحر، الكوني والمَدَني والحداثاني. والخطاب الديني، حتى الموجَّه من قِبَل منتصِرٍ «مجنون» أو «أعمى»، يقْصر عن أن يكون مقبولاً من الإنسان والحداثة، الفلسفةِ والكينوني، البشرية والمسكوني. وهو، بَعدُ أيضاً، يقْصر عن أن يكون ديمقراطياً أو حوارياً، عقلانياً وشمولانياً؛ وما ذاك إلاّ لأنه، عند المنطلَق ومن حيث غايتُه ومرماه، أحاديٌ ولا يقبل التنوّع والنقد؛ حَرْفانيُّ النزعةِ والإرادة؛ غير جَدَلي، إرغامي؛ احتكاريٌّ للحقيقة والمطلَق كما للحضور والقيمة والقوة، للمعنى واللقمةِ والحرية.

34 ـ أمراضُ القولِ الفلسفي العربي الراهن أو انجراحاته.

وَغَيَنَةُ الخصاءِ الذاتي والبِغماليونيةِ والانبهارِ الافتتاني العُصابي:

لا تَستَخِفّ المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة، وعلى غرار ما جرى في ميدان القول الفلسفي العربي منذ أوائل القرن الماضي، **بالمدارس الأميركية والبريطانية في الفلسفة**؛ ولا تُبعِد، أيضاً، **مشروع الحوارِ الفلسفيّ ومن ثم رهانَ السّلم الدائم والعادل بين الحضارتَين الهندية، والإسلامية** الممثَّلةِ بباكستان وبنغلادش. وبَعدُ، لا بُد من التوقّف مَلِيّاً أمام مقولة القرابة بين مَرَض **الصحة النفسية الاجتماعية للفرد ومَرض الصحةِ النفسية الاجتماعية للعقل**، والوطن، واللغة، والفكر، والمجتمع... فالخطابان، الفردي والجماعي، أو العملي والنظري، **قد تحكمهما معتقداتٌ وأفكار ومقولاتٌ تُسبِّب الاضطرابَ في إدراك الواقعِ والخبرةِ والمشكلات، والانحرافَ أو التعثُّر في التحليل والتقييم والسيطرة والتحكّم**. من هنا **تتفسّر مزالق وصعوباتٌ قد تَعْتَور صفاءَ التنظير وبُعِده الكوني، وسلامةَ الفهم والتصور العقلاني للطبيعة والحقل والآخر**. وبَعدُ أيضاً، لا تُهمَّش أو تُنسى فلسفة «فِعل كان»؛ ومَرّ، كثيراً، اهتمامنا بفلسفة اللغة عموماً، وبالكانَوِيّة خاصة (را: المكان، كلمة مشتقة من الزّمان، مِن فِعل كان)، وفلسفة الـ «تُ» (تاء المتكلِّم)، وفلسفة الـ«نا» (نا الدالّة على الإضافة، والدّالّة على الفاعل)، وفلسفة الحَرْف المشبَّه بالفعل: إنّ أو أنّ (را: الإنِّيات، أو الأَنّيات = الوجوديات؛ الأَيْسَيات)، وفلسفة أَيْسَ وليسَ[1].

ويُستنتج من تَدبّر ثنايا هذا الفصل، بفقراته المتنوِّعةِ التعديدية الواردةِ أعلاه (من رقم 33 نزولاً)، أنّ بعض المقولات، أو الأفهومات، أو الميادينِ الفلسفيةِ الفرعية، أهلٌ لأن تُبحث على حِدَة أي على نحو مكرَّس؛ من نحو: الأفهومات الرُّكْنية في فلسفة ما بعد الحداثة عند الغربي وعند بعض المبهورين المحليّين بها؛ ثم كالقول بموت الإنسان واللغة، العقل والميتافيزيقا، الفلسفةِ والقيم، الحضارةِ والتاريخ، القانونِ والمادة، السببيةِ والطاقة، المطلَقِ والمركز، المعنى والحقيقة...

---

(1) عن فلسفة «كان»، و«أَيسَ»، و«ليس»، وإنّ أو أنّ... را: زيعور، قطاع الفلسفةِ الراهن...، ص704.

ويُهِمّني أن أشير إلى مساحةٍ من الفعل الفلسفي سبق أن وجَّهتُ إليه الاهتمامَ الباحثَ عن أرضٍ بور أو نَصّ مهمَّش؛ ذاك هو في داخل الفكر العربي وقراءَتاهُ النقديةُ والعُصابيةُ لـِ: الديكارتية، البرغسونية، الكانْطية، الفوكوياوية، التومائية المحْدَثة، النيتشوية، الهايدِغرية. . .

35 ـ أمراضُ الفلسفةِ أو انجراحاتُ الفكرِ والعقلِ كما الحريةِ واللغة.

ميدانِ نقدِ الفلسفة فلسفةٌ بمعنىً ما.

التفكير اللاسَوي وناقصُ السوائية أو النضج:

تَجرح بعضُ الطرائق في التفكير، وبعضُ العادات والمكتسَباتِ في التنظير والنقدِ والمقارَنة، ضمن مجال الفلسفةِ ومَحاوِرها وأسئلتها، «الصحةَ النفسية»، أي السيرَ نحو النّضج المتواظِبِ المتناقِحِ، للمدرسة العربية في الفلسفة والفكر (والعلوم الإنسانية، بعامة). إنّ المِراضة (الباثولوجيا، علم الأمراض)، الخاصةَ بالتفكير الفلسفي، هي ميدان من ميادين الفلسفة؛ ذاك أنّ المَرَضي أو اللاسويّ هو نفسُه ما يُسمّى الضّد عقل، واللاعقل، وغير العقل. . . وفي الواقع، إنّ جارحاتِ الفلسفة والفكر هي هي جارحاتُ العقلِ ومنهجه وقدراته وحريته. في كلامٍ آخر، إنّ من أمراض الفلسفة، أو العقلِ، أو التفكير بالعقل وفيه، هادماتٌ للمِنعة والمناعة، للصلابة والصّيانةِ والنظر الشمولاني الحُرِّ والمنفتِح والمُحاوِر؛ فمن ذلك: المَرَضُ بالتعصّب والأحادية؛ المَرَضُ بالحَرْفانِية والتمحور اللاسويّ المتضخِّم حول الأنا المنرجَسة والأنتَ المسفَّلة. . . ونذكُر، بعدُ أيضاً، من «الأمراض الفلسفية» الأخرى: الافتتان الانبهاري بشخصيةٍ فلسفيةٍ أو أفهومٍ، وبفلسفةٍ ما، أو بأمّةٍ، أو بقارّةٍ، أو بأيديولوجيا. . . (قا: البغماليونية، عقدة الخصاء، قَدْسنة أرسطو التي أعاقت نقدَه وتَطورَ المعرفةِ أو تحرّرها)؛ وثمة، أيضاً، صِنف ثانٍ هو: المواقف أو النظريات أو الأحكام التي قد تَتدفّق من: مشاعر الدونية، الدوغمائية، التلفيقانية، النزعة الاصطفائية كما الترقيعية، التوفيقانية ونزعات «التخريج» كما التسويغ والتبرير، المشاعرالتُّفاجية والاستنفاخية، المخاوف اللاواعية من النجاح أو من الفشل، المُقاوِمات اللاواعية للحرية والفلسفةِ والآلة. . .

وثمة، بَعدُ أيضاً، صنفٌ ثالث من الأمراض الفكرية التي قد تَجرح النجاعة والدقة أو الفعالية والقدرةَ على الإدراك؛ فمن ذلك: الثنائيات أو المانويات البتّارة الحاسمة، الإمّا وإمّاوِيّات، الأسطرة والبَطْلنة، الإنفِكار بالعرفاني، الأواليات الدفاعية، حِيَل العقل أو استبداده وتأليهُ أو تَقْنَنَته... وسبق أن تفحَّصْنا وشخَّصْنا، في أمكنة أخرى، أمراضَ الحريةِ والعدالةِ والقيم الاشتراكية كما القيم الليبراليةِ الرأسمالية، الفكرِ واللغة، الإسهامِ أو الإبداع والذاكرةِ الفلسفية، المعنى وطرائقِ إنتاج المعرفة، السياسةِ والطاغي العُصابي...

36 ـ أحكامٌ شَمّالة. الانطلاقُ من وَعْيَنة المسبَق نجاحٌ.

تعدّدُ الميادينِ تجاوزٌ لمنطق الميتافيزيقا وفلسفةِ الذات والهوية والحضور:

الميادين والمقولات والأفهومات التي مَرّ، أعلاهُ، صَبُّ الاهتمامِ أو التحليلِ والاستدعاءِ عليها، قابلةٌ لأن تُرَدّ إلى: ميادين العقل النظري (العقل المحض، النظر المنزَّه اللاإسْتنفاعي)، أي العقلِ الباحثِ في الحقيقة؛ ثم إلى ميادين العقلِ العملي الباحثِ عن الخير في الفرد والمجتمع وفي المَدَنيات والسياسة أو الدولة؛ وأخيراً إلى ميادين العقل الجمالي (را: القيميات، الخيرانية). من الواضح، إذَنْ، أنّه يَسهل تجميع الميادين، أو الأفهومات، التي تَجاوز عددها، أعلاه، الثلاثين عنواناً، ضمنِ صِنافةٍ هي: الوجوديات (الأيَسِيات، الإنِّيّات، الأونطولوجيا...)؛ المعرفيات (فلسفة العِلم، نظرية المعرفة، الأبسْتيمولوجيا، البحث في المناهج)؛ الجماليات أو القيميات وفلسفة الخير، عِلم الفضيلة، فلسفة الفَنّ، عِلم الأخلاق...

يُعَدّ الوعي بالموروث والبنيوي، واللاهوتي والجاهزِ، بداية النجاحِ الفكري، ومنهاجاً مفيداً في تحليل الافهومات. وكشاهد، إنّ التنبّه إلى ما يقال عن اللاذات واللاشيء، أو اللاحرية واللاإرادة وما إلى ذلك من أفكار تَعجّ في «فلسفة» ما بعد الحداثة، تنبّهٌ ضروريٌّ وخطوةٌ أولى شديدةُ النفع والتنوير؛ وهنا سلاح صائبٌ في مجال اللَّعِب مع البنية واللغةِ والمسبَق. إنّ الوَعْيَنَة أداةُ تَقدّمٍ، وتوتُّرٌ بنّاءٌ يولِّد المسعى الباحِثَ عن حل، أو عن نقدٍ، أو عن إعادة التكييفِ للأنا والحقل تبعاً لشيماءةٍ جديدةٍ

ونظرٍ جديدٍ أو صياغةٍ مستحدَثةٍ للمجال (الأنا في حقلها). يَصدق ذلك التحليل، كشاهدٍ آخر، في مجال وعَيْنيَةِ القطاع المعاصِر والتقليدي من الميتافيزيقا؛ فالعقل، وإذْ يُوَعْيِنُها، يتجاوزها، ويَخرج من منطقها، من منطق الوعي والحضور، منطقِ الهويةِ والمطابقةِ أو الاستمرار والحقيقة الثابتة؛ وبذلك يكون من ثمت خروجٌ إلى منطق الاختلاف، وتَخَطٍّ للذات التي تكون ـ ودائماً في فلسفتنا المعهودةِ والمعاصرةِ ـ مُعتبرةً أساسَ الحقيقة أو محورَ كلّ حقيقة (را: الوَعْيانية، فلسفةُ الذاتِ أو نظرانيةُ الذاتيةِ والحضور والهوية. . .).

وتَعتمِد، ميادينُ المدرسةِ العربية في الفلسفة، منطقَ التفسير التغييري، منطقَ التطوير المتنوّع والترقّي اللاخطي والتقدمِ المتعدِّد. ويُزيد المِنعةَ والمهارةَ، والقدراتِ على السيطرة، في الفروع الفلسفية التخصصية كما في الفلسفة الجِذْعية العامة، وَعْينةُ التغيّرِ في مَعْنَية وتسميةِ الفكر والعقلِ، التاريخ والحضارة، الاقتصادِ والسياسةِ، العولمةِ والراهناوية، وفي التحويل والإزاحة والاختلاف، وفي موضوعات الفلسفة وبنيتها ومنطقها و«فلسفتها».

لقد تغيَّر، في القول الفلسفي العربي الراهن، معنى الفلسفة، وأجهزتها؛ وتعدّدت أسئلتها كما ميادينها: فانْتُتِحَتْ ميادينُ كانت مَنْسيةً أو مسفَّلةً مُضَألَّة، وحُلِّلتْ وقائع وحقائق أتتْ من الأطراف المهمَّشة قَبْلا، ومن العلوم، ومن تعاون الأمم وتعاقب الهِمِم ضمن الدار العالمية المعاصِرة. ولا غَرو، فالمدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة والفكر والحكمة، أو في الفلسفة المغروسةِ في التاريخ وجميعِ الأممِ والموجَّهةِ نحو المستقبل البشريِّ والقيمَ، مدرسةٌ هي، مثلما مَرّ أعلاه، في هذا الفصل، كونيةُ الأبعاد، عالمينية، نظرانيةٌ، عِلمُ الكُلياتِ والمقولاتِ والأفهومات. . . وهي ليست الفكر؛ ومختلِفة عن الحكمة بمعناها الواسعِ المضخَّم المعروف إبان العصور العربيةِ العثمانية.

الفلسفةُ متمايِزةٌ عن فروعها أو حقولها؛ لكنّ الكُلَّ والفروعَ في تفاعلٍ وحوارٍ، في جَدَليةٍ حيَّةٍ وتوليفية. لقد طوَّرت «حقولُ» المدرسةِ العربيةِ في الفلسفة المعنى «الغربي» لمقولات كثيرة. وكشاهد، فالحداثة ليست فقط أوروبيةً أو غربيةً؛ إنّها عالمية المدى، غير محتكَرة، غير محصورة بقارةٍ أو ثقافة، بلغةٍ أو أمةٍ أو دين. . . وما بعد

الحداثة ليست مجهولةً في أممٍ، وفلسفاتٍ، غير أوروبية كثيرة؛ وليست هي كلّ تلك «الرطانة» والعدمانيةِ والسُّخطِ «الضِّفدعي» النّقّاقِ المَرَضي. . . إنّها حداثة مُعمَّقة ومتناقِحة بتواظبٍ وتوازنٍ أو سوائية. يُضاف، فوق ذلك، أنّ العقل الفلسفي، في بلادٍ كثيرةٍ غير أوروبية، يُحيِّن الاختلاف، ويقَوم على حرية الاختلاف وحقَّ التعدّد والتنوع والحوار. فسنرى مراراً، أدناه، أن الاختلاف حقّ لا مَريّة فيه، ولا يُتَنازل عنه، وطبيعي، وعامّ. . . والأهَمّ هو أنه لا معنى، ولا مبرِّر، للتشديد على الحق بالاختلاف؛ ولا لاستجلاب اعترافِ الأقوياء، أو الآخرين، به. لا تُدافِع أمَّةٌ، أو ثقافة، عن ذلك الحقّ؛ ولا تَطلب من الآخرين أن يعترفوا لها به. والأهمّ الآخرُ، بَعدُ أيضاً، هو أن الاختلاف المنشود لا يكون مَطْلباً من أجل ذاته؛ فهو مطلوبٌ من أجل أن يكون خطوةً حُرَّةً وتحريريةً لا بُدِّيَةً كيما يسير القولُ بالاختلاف باتجاه ملاقاةِ القولِ بالانضمام أو التفاهم، بالتشاركِ والتضافر، بالوحدةِ أو التوليفة الحُرّةِ والعفويةِ والطبيعية. . .

وتَمايز، ثم تتفاعل وتتحاور، الفلسفة الجذعيةُ والغُصنُ؛ هنا تكون **العولمة**، كشاهدٍ، غصناً تُغذيه أُمُّه، الفلسفة أو الميتافيزيقا؛ ثم يُغذّيها بتبادلٍ وتَواضحٍ؛ وبذلك تغدو العولمة نقدية، غير مفروضة أو غير عمودية.

وبذلك، أيضاً، تُرفَض الهيمنة، وتُستبعَدَ الأحاديةُ والدوغمائية والتسلط. والمُراد؟ المُرادُ هو، إذَن، إعادةُ الإدراكِ أو المَعْنَية، إعادةُ الأشكلةِ أو التساؤلِ، النقدِ أو التعضيةِ والتسمية. . . ومن الشواهد الأخرى، من المقولاتِ الأخرى أو من الميادين الفرعية، يُذكَر: الحرية، العدالة، فلسفة اللقمة، الخير، المعرفة الكونية، القيمة البشرية النزعة. . ؛ ففي كل ذلك، وفي غيره أيضاً، يُعاد النظرُ الفلسفي في المعنى الأوروبي لتلك المقولات. . . لقد طوّرتِ المدرسةُ الفلسفيةُ العربية، بحريةٍ وإسهامٍ وبأدواتِ النقدانيةِ والهتكانية، معنى وشكل الحرية؛ وقدَّمت صياغاتٍ مختلفةٍ عن الصياغة «الغربية» لفلسفاتٍ من مِثل: فلسفاتِ اللغةِ والحرية، الدينِ والتأويل، العَصْرنةِ والتكييفانيةِ الحضارية، الليبراليةِ والعقد الاجتماعي، التسامحِ والتشاركِ بن الحضارات كافة، التكافليةِ العالميةِ والتضافرية الكونية، التراحمِ والمحبة العالمينية، الأنسنةِ للعِلم والتَّقْنَنةِ والثورات الفكرية والسلوكية. . .

الباب الثاني

ميدانُ رهاناتِ ومشاريع وأسئلة المدرسةِ الفلسفيةِ العربية الراهنة

(برامج وخطط لرعاية المستقبل وتعزيزِ النظرانية ولصقلِ الأسئلة)

الفصل الأول

قيادةُ الفلسفةِ للعلوم الإنسانية وتتويجُها لعلوم الطبيعة

I - التحليلْنفسُ الإناسيُّ والألسني ليس هو الفلسفة.

II - المدرسةُ العربية في علم النفس وفي الصحةِ النفسية للمجتمع والمواطنِ والحضارة.

III - المدرسة العربية في التربويات، والعقلِ العمليّ بعامة (السياساسيات، الأخلاقيات. . .).

IV - المدرسةُ العربيةُ الراهنةُ في عِلم الاجتماع.

V - المؤرِّخُ والعِيادِيُّ والمحلِّل النفسي والفيلسوف.

VI - الطرائقيةُ والصِّنافةُ أو النّماطة والمَواقِعية، قطاعٌ وليس هو كلّ الفلسفة.

VII - العلوم الإنسانية، وعلم النفس بخاصة، عامِلُ إثراءٍ وتوهيجٍ في قوام الفلسفة وكيانها.

VIII - عِلمُ الجلاّدِ والضحية أداةٌ علاجية وتطهيرٌ حضاريّ وأحدُ روافد الفلسفة.

IX - المصطلح الفلسفي أو الأفهوم، صياغتُه وصَقلُه وتعديده.

X - تتويج ثمَّ ترشيدُ الفلسفةِ لعلوم الطبيعة.

I

1 ــ بعض التساؤلات تُهاجِم؛ وأخرى قد تَقْتل رمزيا. والإتّهاميُّ المستور خطابٌ هاجع يكشف عن عدائية، وليس فقط عن نزعة صِدامية. لذا فقد يكون لا بدّيا لا مَفَرِّياً الانطلاقُ الدفاعي البادىء من مساحةٍ تكون محصَّنة، وتكون عبارةً عن حاجةٍ للمحو والغسل، أو للتبرّر الذاتي والتطهّر، ومن ثم لإستعادة التوكيد الذاتي، وطرحِ الأسئلة بارتياحٍ ولا توتّرٍ حول الوجود والقيم والمعرفة، الطبيعةِ والزمان والمعنى.

نادراً ما كنت أقوم بتقديمٍ منظَّم مُبرمَج، أو تقريظي غير تساؤلي أو دفاعي، لكتابٍ هو حلقة من موسَّعة التحلَيل النفسي الاناسي (والألسني) للذات العربية... لم أُظهِر رغبةً في الإعلان بواسطة ندوة، أو محاضرة، أو مقابلةٍ صحافية، أو إستجلاب «نقد» من صديق أو إعلامي... ربما يكون الخطأ، في ذلك الموقف الطفلي، عنادا طفليا، أو نوعاً من الإعلام الصامت واعتبار أنّ اللاإعلام هو في حدّ ذاته إعلام متقدِّمٌ وخفيّ شديدُ التأثير والتحريك.

2 ــ دَرَست الحلقةُ الأخيرة من «موسعة التحليل النفسي...» ميدانَ علم الرموز، وتفسيرَ الأحلام، ومفاتيحَ قراءة الأمثال والحكاياتِ الشعبية والكراماتِ والأوليائية. وهنا يَرِد قطاعُ الرؤيا، والنظرُ الديني، ونظرياتُ الفلاسفة العرب والمسلمين في ذلك

(إبتداءً من الكندي حتى إبن رشد وإبن خلدون والشيرازي. . . ؛ ثم الأفغاني). . . أتمنى أن تظهر أيضا عيّنات من تفسير الأحلام، بواسطة الحاسوب [= الكمبيوتر]، سبق الإعلانُ عنها منذ سنوات[1] ؛ تلك أحلامٌ زعمتُ أنّها مرتبطة بالنبويات.

3 ـ يبقى من حلقات «الموسَّعة» قطاع جاهز مكرَّس للمصطلحات، أي لمعجم الأفكار والمفاهيم والمجالات. أما الحلقة الخاصة ب«الألوهية والإنسان في الذات العربية»، وهي أصلاً الجزء الخامس من تلك الموسَّعة، فقد صُرف النظر عنها منذ زمن طويل؛ منذ مَنْعِ بعض أجزاء «الموسّعة» من دخول بعض الأقطار العربية.

4 ـ ليس الوقتُ وقتَ إعادة طباعة أجزاء نافذة. لذا عَرَضْتُ فكرةً للبيع هي: التنازلُ عن كل مكافأةٍ لقاء إعادة طبع الموسّعة، برمّتها، على شكلٍ جديد انطوى على تنقيحات، وإعادة بَنْيَنةٍ، وضبطِ المصطلحات، وتشكيلِ الكلمات، ووضعِ كشافات ولوائح المصادر والمراجع. . . ولعله سيكون لطيفا جميلاً تمنّي ظهور ملخَّصٍ بالإنكليزية، للعمل التحليلْنَفْسيِّ المتناقِحِ، هذا، والمنفتِح.

5 ـ إنْ فشِلت «الموسَّعة» في إستجلاب منتِجين مشارِكين، أي في أن تكون عملاً فريقياً إختصاصياً بل نتاجَ فروعِ إختصاصيةٍ متعددة، فقد نجح مشروع «الفلسفة في العالَم والتاريخ وللمستقبل» في اجتياف إسهامات زميلَيْن كبيرَيْن. إنَّ الوعي هو أصلاً تزاملي، ولا تفسير يكون مقبولا إنْ لم يتأسّس على التزامل العواملي. ومن المعبِّر أنّ «الموسَّعة» استعاضت عن العمل الفريقي ببديلٍ هو الدراسة بالشاهد، بقطرة الماء التي هي النهر، بنقطة الدم التي هي الدم كله، بالقرية التي هي جُزياءَةٌ عن كُلٍّ أو قطعةٌ ممثِّلة من القضاء (المحافظة الإدارية، الولاية، المديرية، الناحية) كله.

6 ـ وكإستجابةٍ أخرى على الحاجة للعمل الجماعي والجهد التعاوني، أودّ هنا أن أشير إلى طريقة التبني لنصٍّ أو لفصل، لبحثٍ وحتى لكتابٍ، أو لنظرية برمّتها. وبمثابة الشاهد، أنا أتبنى الطرائقَ والمواقف الفكريةَ التي إشتهرت عند إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق؛ وأتبنى عدة مؤلفاتٍ وضعها اختصاصيون في مهنة المؤرِّخ ومناهجه، وفي التاريخانية ومَعْنيَة التاريخ.

---

(1) زيعور، تفسيراتُ الحُلمِ وفلسفاتُ النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000.

7 ـ أُشير، من جهةٍ أخرى، إلى الطريقة الصحيةِ نفسياً وتربوياً في التأليف؛ وفي الكتابة بعامة: يَجرح الوَعيَ التربويَّ، وإرادةَ التعلّم والتجاوزِ الإسهامي، كاتبٌ يَدرس الوجدانيةَ أو فلسفةَ العِلم عند هايدغر وبوبر؛ ويَطمسُ أو يُغفِل عبد الرحمن بدوي أو زكي نجيب محمود. واختلاليٌّ أيضاً هو أن نقرأ مقالا، أو مقالةً صحافية من حوالي مائة كلمة، يُبهِظ القارئَ بأسماءٍ أميركيةٍ ومصطلحاتٍ أجنبية (را: المؤلِّف الإبهاظي، المنجرِح، العُصابي. . .).

8 ـ إنّ الموضوعات التي تُدْرس في ميدان الفلسفة السياسية، في هذا الكتاب أي بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، هي: فلسفة حزب الرئيس العربي المعاصر، أو الخطابُ النظري لرئيس عربي عُصابي معاصر، والفلسفة الاشتراكية في هذا القطر، أو المذهب القومي هناك، أو المذهبُ الأصولي (والمذاهبُ السلفيةُ الفكرِ والمقصودِ) في الرئاسة والسيادة والشرعية. وثمة مذاهب أخرى عند العرب، والمسلمين، المعاصرين، مِن نحو: المذهب التدخّلي، المذهب الدَّوْلاني أو المذهب في الدولة المسيطِرة الكُليانية؛ المذهب في الديمقراطية؛ وفي القيم الليبرالية، وفي القانونَيْن الطبيعي والالهي؛ والمذهب في التَّسَفْيُت، وفي علم البيئة، وفي العدالة الاجتماعية. . .

أ/ غير أنّ هذا كلّه لا يعني أنّنا نتنكّر لقراءة النظرياتِ السياسيةِ عند الآخرين إبّان قرننا المنصرم، فنحن نحلِّل ونقارِن أو نتدَبّر ونستقرئ كلّ مذهب سياسي «شرقياً» كان أو أوروبياً أو أميركياً، من نحو: النازية، الصهيونية، الفاشية، الشيوعية السوفياتية. . . إننا لا نغفل أفلاطون وأرسطو، النظريات في القيم أو في علم البيئة أو في العقد الاجتماعي، هوبْزْ و لوكْ. . . لا نغفِل، على نحوٍ خاصّ، راولز والخطاب المؤمرِك. . .

ب/ نهتمّ على الأكثر والأخَص، بما كتبه المفكرون العرب المعاصرون؛ وبما ترجمه المترجمون؛ وبما انتقده النُّقاد، في ذلك المجال الذي اعتبرناه شاهداً.

II

1 ـ النظرياتُ أو المدرسةُ العربية في علم النفس خطابٌ محليٌّ وخصوصي في مجال علم النفس الذي هو عِلمٌ غير محلي، وغير خصوصي، وعائد إلى العام واللاقومي والكونيّ. بعد تَرسّخِ ذلك العِلم، بفروعه الإختصاصيةِ العديدة، في الفكر العربي ومنذ ما قبل الخمسينات، انتقل الحالُ من التعلّم والاجتياف إلى التجاوز والإسهام؛ وهذا، بغير إمكانٍ للقول إنَّ المحلى يكتفي بنفسه، وينقفل عليها رافضاًأو قادراً على رفض محاورةِ «الدار العالمية للعِلم والفلسفة والفكرِ والثورات الإعلامية والمتَقْنِنة».

2 ـ علم النفس، في فكرنا الراهن، ذو مرجعية ومفاهيم معاصرةٍ أفادت الجذور التاريخية والتجارب المحلية في «النفس» والنفسانيات، في علم أحوال النفس (التصوف) وفي فقه اللغة (فقهاءُ اللغة القدامى هم دارسو النفس القدامى)، في المعتقدات وفي التصورات عن العِلاجْنَفْس، وعن الرمز والأحلام كما عن التخيّلات والجنس والهوامات، وعن اللغةِ والفكرِ واللاوعي.

3 ـ وعلم النفس، بحسب الرؤية له والحراثة فيه، عندنا، أَسَّسَ عِلماً للمألوف، وآخر للتقاليد والشعائر الجماعية؛ ودَرَس الشخصيةَ العربية القاعدية [=المِنوالية،

الغِرارية]؛ وقدَّم نظريّةً في الجهاز النفسي وديناميات الوعي في تفاعله مع الحقل. وحرثَت النظريةُ المحليةُ في تفسير العقلية الصوفية ونفسانيةِ السلوك والممارسةِ في العِرفانيات والأوليائية والمهدوية، وحتى عند أصحاب عقدة حَسَد النبوة أو عقدة اجتياف الألوهة. . . واهتمَّت المدرسةُ العربية بالانصباب على استكشاف الرموز واللغة السيميائية؛ وبتفسير الأحلام وفقاً لمذهبٍ في النظر والمحاكمةِ عريقِ الجذور داخل الوعي الإناسي الألسنيّ واللاوعي الثقافي عند العربي والمسلم؛ وبتعزيز علوم المجتمع واللغة والتنمية والتاريخ، ولاسيما، بَعدُ أيضاً، الاناسة والتحليلْنَفْس والصحة النفسية (را: زيعور، مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية).

4 ـ تَقع مدرستُنا خارج الوظيفانية؛ أي أنّنا، بكلمةِ ألطف، نتعلّم منها ومن النظرة البنيوية، والسلوكانية، والشكلانية. . . والأهمُّ من التّعلم أو ما يليه هو أنَّنا نستوعِب ونُعَضّي ونثمِّر: إنّنا نمارس النقدانية الإستيعابية التي تنفتح على الامتصاص والتمثّل؛ ومن ثم نَمرُّ إلى إعادة الضبط الإسهامية. لسنا حارثين على طريقة بعض أسلافنا النفسانيين في الأربعينات أي عند قِلّةٍ من المؤسِّسين؛ والرؤيةُ الجديدة أبعد كثيراً من أن تكون زراعةً بالعربية لعلم النفس في الحقل العربي. والكِبارُ المؤسِّسون كانوا، إلى حدّ بعيدٍ أيضاً، يعيدون التعضيةَ والصياغة بغير الوقوع الآلي واللاامتمايز في التطبيق الحَرْفِيّ القِرْدِيّ للنظريات والطرائق القادمةِ من المجتمع الآلوي الهادر.

5 ـ إنْ كان عِلم النفس قد انتقل، في الإنسانيات داخل الفكر العربي المعاصر، إلى علمٍ مستقلٍ في حَدّ ذاته، متميزٍ داخل الدار العالمية، فليس ذلك لأنه تحريضيٌّ، وأيديولوَجي، أو ذو نُسغٍ قوماني ومتوقدٍ بالعنصري. ولا أظن أنّنا ما نزال ماكِثين عند الإهتمام بالمصطلحات، أو بالتطبيقي وبتفاصيل الممارسات الكتابية والإدارية والتنظيمية (الدعوة إلى مؤتمرات دورية، إكثار الدوريات، تبادل الخبرات أو الزيارات، تحريض على الانتاج محلّياً للدواء والمولَجين أو العُمّال المَهَرة، وللمنهج والروحية والمبادَرة، وللأدوات والاختباراتِ والروائز، الخ. . .)[1].

---

(1) را: الغالي أحرشاو، واقع التجربة السيكولوجية في الوطن العربي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994)، صص 7 ـ 21.

6 ـ أخيراً، إنّ من خصائص المذهب العربي الراهن في النفسانيات [النفسياء، العِلْمنَفْس] القولَ بوحدة الإنسان، وبعلاقةٍ للعقل ديموقراطيةٍ مع بقية قوى الإنسان وديناميّاته، وبامتصاصٍ نقداني للنظريات العالمية وللمجتمعات معقَّدةِ الآلوية... هذا معروف؛ إلا أنّ ما ينبغي الإشارة اليه هو الميادين النفسانيةُ الفرعية التي نذكُر منها: عِلم الكرامة، الأوليائية، علم الفِرَق الباطنية، علم العادات والتقاليد، اللاوعي الثقافي، عِلم النّص، عِلم العلائقية، عِلم التواصل، عِلم الجلاد والضحية... وقد نذكُر: الرورشاخ العربي، العلاجنفس والصحة النفسية في المجال المحلي، التربية، علم الرئاسة العُصابية، الإنجراحات النفسية «المحلية» أو الخصوصية، عِلم التأويل، عِلم الرموز، الحلُميات، الخِيليّات.... ومن «القوانين»، أو الصِّلات العامة المكرَّرة، التي صِيغَت انتهاضاً من المدرسة العربية في علوم النفس، نذكُر القوانين التي تَرعى أو تحكمُ في: عِلم الأقليات والأكثرية داخل المجتمع العربي، عِلم السيرة الذاتية كما عُرِفت عند المفكّرين المحلّيين، عِلم تفاعلِ الحضارات القويةِ والمتعلِّمة أو العربيةِ والغَرْبية...

III

1 ـ إعداد مدوَّنةٍ تَنْظُم وتُشَمْلِن «قطاعات العقل العملي»، في الفكر العربي، مشروع تَعدّى العشرةَ أجزاء. ربما جاز تسمية ذلك بالمدوَّنة؛ إذ إنطوت على دراسة أشهر الكتب الكلاسيكية في الحكمة (الفلسفة) العملية التي هي: الأخلاق والتدبير (تدبيرُ الذات، تدبير القوت والزوجة والولدِ والخَدَم، أي سياسة المنزِل عموماً. . .)، التربية وعلمُ نفسِ التعلّم والمتعلِّم، التعاملية والسياسة، الاقتصاد، العلائقية، الآدابية، الأقوالية، الوِعاظة، اليَنْبَغيات. . .

2 ـ قرأنا الفلسفةَ العمليةَ مرتبطةً وشارحة، أو ملتصِقةً وموضِحة، حيال الفلسفة النظرية. فالوجهان للفلسفة، أو للعقل، متغاذيان متناضِحان؛ يؤخذان معاً أو في وحدةٍ وبنية. إنّ القراءة الفلسفية للتربويات، أو للنظريات العربية الإسلامية (الكلاسيكية) في التدبير والسلطة، عامل لا بُدّي من أجل فهم الفلسفة العربية، والحضارة، والآدابية، والتعبيرات السيميائية من رموزٍ وأيقونات وعلاماتٍ وعادات في التصرف والعيش ورَسْمِ الحياةِ المثلى (را: اليَنْبَغيّات، الواجِبيّات). . .

3 ـ دراسةُ العقلِ العملي تأسيسٌ وتعضيةٌ للنفسانيات؛ ولجذور ونُسغِ المدرسة العربية المعاصرة في علم النفس والمجتمع والسياسة، ومن ثم في الفلسفة. فهنا دراسة

للتراث أو للحضارة، للفكر أو للنَّحْنُ، تِبعاًلمناهج ومنظوراتٍ كشفت البُعد النفسي، وأضاءت مجالات، أو وسَّعت المعنى والحقل المعرفي وأدواتِ القراءة، وأظهرت القطيعة الإستيعابية أو الإستمرار التعرُّجيَّ المتقطِّع مع التجربة التأسيسية السِّنخِية.

4 ـ إن شئنا تقديم عيِّنة، أو شاهد، فقد ينفعنا هنا ما توصلنا اليه في دراسة **آداب الزيارة والمشي والمؤاكلة والطبخ والتحية** (وما إلى ذلك من لغةٍ سيمائية). لقد كانت السلطة متحكِّمةً حاكمةً، ومفسِّرةً محرِّكةً لكل ذلك. فالتحية يجب أن يلقيها الصغيرُ على الكبير، والمرأة على الرجل، والأولاد على الأب، والقاعد على الماشي... القوي ـ في كل ذلك ـ هو المركز والأساس، أو المقصودُ والبطل. وفي السياسة، أو في التدبير، نجد النّسغَ عينه: فسيّدُ نفسِه سيّدٌ في العائلة، وسيّدٌ في المجتمع. بعبارة أدْمَث، مَن يَنجح في تدبير نفسِه ينجح في تدبير العائلة، ثم في تدبير المجتمع (الدولة، «المدينة»، الرئاسة السياسية). المُراد هو أنّ المرور يكون من السلطة على الذات ـ هو مرورٌ خطّي مستقيم آلي ـ إلى السلطة على العائلة فالسلطة على الدولة. هنا غذاءُ الجذور اللاواعية للفعل السياسي العُصابي في الوعي وفي السلوك داخل الحضارة العربية؛ ومن هنا اللاوعيُ الثقافي للتسلط والتفرّد أو حيث الرئيسُ هو الواحد البطل بل الراعي الصالح والسائس الناجعُ والأبُ العادل والزوج المستبد الحامي... ومن هنا اللاوعي الثقافي للإستسلام أمام الجائر الغشوم، وللرضى بالحال، وللإنتظار وتوقّعِ المُحيي الهادي أو المخلِّصِ المنقِذ للجماعة. النظري مُشرِّعٌ للعملي، وموجِّه بغير وعيٍ للممارَسة والفكر في التربية السياسية، وفي تصورات الجماعة وشيماءة الرئيس الجَبَروتي الكلّي للحضور. إنْ أخَذْنا، كشاهدٍ آخر، علامات الطبخ والأُسُس النظرية للطِّباخة (فَنّ أو مَبحث الطبخ) فسنكتشِف عالماً فسيحاً لكنه مطمور وغير متمايز، أو هو هاجع وظلّي: نكتشِف موقع المرأة، ورغباتها في التحكم عن طريق الإطعام، وإعداده؛ ونكتشف آداب الأكل، والمؤاكلة، والديناميات الدينية المنظِّمة، في مجال الأكل، للإفتتاح والإختتام وللمحرَّم والحلال والمحظور... وثمة شواهد أخرى كثيرة: إنّ الزِّياوة [= عِلم الأزياء] لغة، أو مجموعة علاماتٍ تُعبِّر، وتقيم التواصل؛ أقول الأمر عينه بصدد الحفلات العامة، وأعرافٍ وطقوس، وشعائر وعاداتٍ جماعية.

5 ـ لا أعتقد أنّ **«مشروع العقل العملي»** مُبالِغ إذْ يتَقدم بمثابة أكثر وأكبر مَن دَرَس

بنقدانية استيعابية الفكر التربويَّ العربيّ منذ بداياته حتى أفكار وممارسات طه حسين في هذا القرن. ففي عشرة أجزاء، أعدْنا ضبط وتحليل النص والفكر للتربويين الكبار (القابسي، إبن سينا، إبن خلدون، إبن الأزرق...). ثمة دراسة بالفرنسية، في حوالي ال50 صفحة، لبعض قطاعات الفلسفة العملية أو للعقل العملي: تدبير الذات، تدبير المرأة والعائلة، تدبير العلائقية والآدابيةِ، تنظيم التواصلية والقوت والخدم والأقارب.

6 ـ أين وكيف حرثَ مشروعُنا هذا في فلسفة التربية؟ لا أعرف عملاً سابقاً رتّب وبَنْيَنَ التربويات العربية الإسلامية إلى النمط الفقهي، ثم الفلسفي، والصوفي، والإجتماعي التاريخي، والآدابي... كذلك، فقد أظهر مشروعنا أنّ الفكر التربوي غلَّب الإجتماعيَّ والأخلاقي وما هو عائد للجماعة والتكافلِ والنّحنُ، أو للرمزي والعلائقي، على ما هو نفسي وفردي أو منعزلٌ وحريةُ إختيار... وأقمنا داخل التربويات، وداخل الحضارة أيضاً، تمرحُلا هو: «التجربة أو الحالة التأسيسية» (الراشدية، ثم المرحلة الضرامية الاندفاعية)، التجربة الاجتهادية أو التنويرية التي تلت مرحلة الاستكفاء بالذات أو الاستهلاك الذاتي، ثم التجربة الراهنة أي مرحلة ما بعد التنوير الذي ترسَّخ ولمعَ على يد الطهطاوي ومَن قبله من دعاة التحديث والتغيير إبّان العصور العربية العثمانية... كما أقَمْنا، بَعدُ أيضاً، التصنيف إلى أجنحةٍ هي: العربي الإسلامي الأروميّ، العربي العثماني، العربي الفارسي، العربي اليوناني ثم اللاتيني الوسيطي، العربي الهندي، العربي العالَمْثالي ثم العالميّ...

IV

1 ـ علم الاجتماع، داخل المدرسة العربية في الإنسانيات، طليعي؛ إنّه عِلم توسّعَ نفعه وثراؤه؛ وتَرسَّخَ من حيث المرجعيةُ المحلية، والأعلام المنتِجون، وتَحرّكُه بالخصوصيات المنفتِحة المحاوِرة لما هو، في علم الإجتماع داخل الدار العالمية، عامّ وشمولي، ولِما هو كوني، ولما هو شائعٌ في المجتمعات الآلويةِ الشديدةِ التكنولوجيا والإعلام والانضِباط.

2 ـ أسهم علم الإجتماع عندنا في تَدبّر وتحليل التحوّلات في البنى والوظائف داخل العائلة، وفي العلائقية والتواصل، وفي الظواهر الإقتصادية والثقافية المترابطةِ والعامة. أُورِدُ هنا حالة دخول الكرسي أو السرير، غاز الطبخ أو جهاز الراديو، التعاونية الإستهلاكية أو الحزب، النقابة أو عَصّارة الفواكه. . . وكشاهدٍ، لقد سبق لي أن أحصيتُ أكثر من ثلاثين تغييراً، في العمق والشكل، أعادت تكوين الصورة للأنثى عند الفتاة التي ارتدت «البنطلون»، أو الثوبَ القصير، أو خلعتْ غطاء الرأس.

3 ـ وعلم الاجتماع، في فضائه العَرَبي، ينتقد أزمة علم الاجتماع في «الغرب»؛ ويَدْرس مجتمعات الاستهلاك واللاإنسانِ والتجوّف والبرغي والعقلية القُطعانية، مقارِناً ذلك بمجتمعاتنا «الانقلابية» أو «المرحلية» والانتقالية في سرعة تحولاتها وانعدام

توازنها ثم استعادتِه: فهي تتكسّر ثم تستعيد المسير، تتغير وتَقطع مع المعهود والتقليدي ثم تعيد الارتباط بهما على نحوٍ جديدٍ أقدر على الاستيعاب والضبط والتكيّف. هذا التأرجح أو الانتقال المتناوِبُ من القلق والتمأزق الى الامتصاص والتطهّر محرِّك ومتحرِّكٌ في المُدُن والقيم، في الفنون والظواهرِ الألسنية والتقنية والتواصلية، في الفعل السياسي والمجتمع المدني، في مستويات العيش (الزراعية، الإقتصادية، المدرسية، السَّكَنية، السكانية...) وفي الشخصية نفسها وحقوقها، في النماذج المثلى المرسومةِ المرتجاةِ للنحنُ والمعنى والأيديولوجيا، في الدوافع الثانوية والحاجات الأساسية، وفي الحضارة والثقافة والانتماءات.

4 ـ تَتقصَّد المرحلةُ الراهنة، أو التوجهات الأساسية، في علم الإجتماع، عندنا، تأزيمه وإقلاقه. فلا بد من وضعه موضع التساؤل النقدي المستمر أي، بحسب التعبير النقلي، على المحك أو أمام المعايير. إنّ المدرسة العربية الراهنة في عِلم الاجتماع، وفي عِلم الإنسان [الإناسة، الأَنثروبولوجيا] وعلم اللغة، تَميّزت بشخصيةٍ إسهامية وحُرّة، وبكيانها العتيدِ المنفتِحِ والمؤسَّس على الحق بالاختلاف، وعلى واجب محاوَرةِ الآخرين. لقد نجحت تلك المدرسةُ في تطوير علم الاجتماع، وفي الدراسةِ التاريخية والسوسيولوجية [المجتمعية] للمجتمعات العربيةِ من حيث البنى والوظائف أو التكوّنُ والتغيُّرِ... ليست الفلسفة قابلةً لأن تعاد إلى علم الاجتماع؛ والعكسُ صحيحٌ أيضاً. فالفلسفة، في القول العربي الراهن، مختلفة عن التاريخ؛ وهذا مختلف عن عِلم الاجتماع... تتمايَز العلوم الاجتماعية، أو الإنسانياتُ، عن الفلسفة؛ لكنّ التغاذيَ والحوارَ والتناقحَ ـ بين القطاعَيْن ـ لا يتوقّف؛ ولا يستطيع أن يتوقّف.

V

1 ـ علم التاريخ من حيثُ طرائقُ التأرخة، ووعيُ الإنسان بالقدرة على تثمير الوعي بالوقائع الغابرة من أجل الضبط واعادة الضبط، مجالٌ فكري شبه متخصّص بالتغيير. لكأنّ التاريخانية هي علم التغيير، أي التغييرانية.

2 ـ المؤرخ والمحلِّل النفسي (أو المُعالِج العيادي) يختلفان ويتفقان. إنّ العمل العيادي، على الفكر العربي المعاصر، ارتداديٌّ تعَقّبي: يَرتدّ من تحلِيلِ الأوضاع الراهِنة الى تعقّبٍ للذكريات ومن ثم إلى تضخيمٍ منهجي لذكرى حوادث وخبراتٍ صدميةٍ مدفونة. ويمضي المؤرِّخ من الحال القائم الراهن معيداً القراءة، منقِّباً، محلِّلاً، تبعاً لطرائق المهنة، ثم مقدِّماً صورةً تكون تشخيصيةً ثم استيعابية، ومحاكِمةً ثم علاجية.

3 ـ يَنْزع المؤرِّخُ والعياديُّ النفسي الى العمل المحْدَثِ أو التكييفاني. يَحرث كلٌّ منهما في مجاله، وفي معانيه. هنا نرى أنّ العلاجنفس للعصاب، بحسب النظرية المحلية، يَنقل الحدود بين مقامات الجهاز النفسي: يُزيح المحرَّم أو المحظور والممنوع من قطاعٍ داخل الشخصية الى قطاع المباح والجائز أو حتى الى قطاع اليَنْبغي أو المندوب والواجب. . . إزاحة الحدود، وإعادة المرونة الى علائقية المقامات فيما

بينها، هما العاملان القادران على إعادة الضبط وعلى تقديم صورة ديناميةٍ متوازنةٍ متعضِّيةٍ عن المعنى الجديد للشخصية أو للحالة، للفكر أو للنص، للتجربة أو للإدراك، للسويّ وغير السويِّ، للقول والقراءة، للفعلِ والانفعال.

لا بُدّ من تقديم شواهد أو موضِحات: كان الملوك أو أصحاب السلطة (مالياً، ثقافياً، سياسياً، معرفياً. . .) يوضَعون ـ عند المؤرّخ ـ في مقام المُباح بل والواجب؛ وبذلك كان التاريخ كلُّه يتَمحور حول أولئك (سلاطين، وزراء تنفيذ، أصحاب البَيْعة القهرية أو الاستبداد. . .). أما المطرود أو المهمَّشُ (الأقليات، المعارِضون، المرأة، المغبون، الأقاصي والقواصم. . .) عند المؤرِّخ فهو اللاوعي والمكبوت عند المحلِّل النفسي أو عند العِيادي.

المراد من اللامفصوح، والمسكوتِ عنه، وما إلى ذلك من نعوتٍ أخرى، عند المؤرِّخ او القارىء العيادي للحضارة وللفكر، هو هو المقصود ـ عند المحلِّل العيادي ـ بتسمياتٍ من نحو: اللاوعي، المقموع، المدفون حيّاً، اللاصامت؛ بل وهنا تتقاطع المهنتان، أو الرؤيتان والمنهجيتان، مع منهجية الألسُني حيث تسمياتٌ من نحو: المعنى الظلي، المعنى التابع، أو المُصاحِب والحافّ المتضمَّن؛ ومع منهجية الإناسي أيضاً. . .

4 ـ التاريخانية المحْدَثة، في قراءتها للتاريخ والوعي الحاضر وللمستقبل، تعيد بَنْيَنَة معرفتنا بشخصية التاريخ أو بتصوراتناعن وقائعه الغابرة: تَستعيد المهمَّش، تعيد إدراك المعلومات، تعي وتستوعِب النشاط النفسيَّ والعمل واللاوعي والذاتاني في الإدراك للمعلومات، ولكتابتها وإعادة قراءتها الراهنة، ولفجواتها ودهاليزها. كذلك يفعل أيضاً المعالِج العيادي النفسي حيال الإضطراب، وبحسب الغِرار عينه يَفعل أيضاً محلِّل النص، وقارىءُ الخطاب، والناقدُ الإستيعابي للفكر أو لتجربةٍ أو لحالةٍ وحتى للمنامات والرؤى والكرامات.

5 ـ غير أنّ التاريخانيةَ النقديةَ الاستيعابية قد تَغذّتْ بالقول الفلسفِي؛ تَفاعل القطاعان، وتعاوَنا وتَحاورا؛ وبقيا مختلِفَيْن، متمايِزَيْن. وفي الواقع، لقد أُعيدت، في المدرسة العربية الراهنةِ في التاريخانية، قراءةُ وامتصاصُ مقولاتٍ فلسفية عديدة؛ من

ذلك: إعادةُ قراءةِ أو محاورةِ السببية، والتفسير، والقانون، والمناهج الموضوعية النزعة، والبطل؛ وخفّ استبعادُ أو لعنُ النزعةِ الذاتية؛ وجرى اعتمادُ الطريقةِ الكُلّية أي الاهتمامُ بالشكل العام والبنية والكل أو الأجمعي، وبالتاريخ الكُلي، بتاريخ البشرية، والجزئي المتخصِّص: كتاريخ القمحِ والمطرِ واللقمةِ والغلاةِ والمطرودين... سنرى، في الفصل المكرَّس لعلِم التاريخ النقدي، أدناه، أنّ المؤرِّخ ينفتح على كل العلوم الإنسانية، ويعطي معنى للتاريخ، وينتقل إلى التفسير بالعوامل المتكاملة وليس بعاملٍ أحادي حاسم هو الأرض أو السلاح، السياسةُ أو الاقتصاد، العِرقُ أو الدم، الأخلاق أو القوة، الأيديولوجيا أو الدين، البطلُ أو العقل... (را: مخاطر التفسير بعاملٍ واحدٍ حاسمٍ، بالحاسِمية). والمؤرِّخ، بَعدُ أيضاً، ينتقِد مفاهيم تاريخية مترهّلة؛ من نحو: حقيقةٌ، واقعة، قانون، موضوعية، سببية، حتمية، مرحلة، غاية، دَرْسٌ أو أخلاقٌ تَتَدفّق من التاريخ أو يُعلِّمها، بَطَل، تفسير.

VI

1 ـ أواليات التعلّم والتمثّل، الإنتاجِ والتجاوزِ الإستيعابي، التثميرِ والتطوير، قد تُحْدِث التوفيقانية، داخل النظريات العربية المعاصرة في الفلسفة؛ مَثَلها في ذلك، كمَثَل التلفيقانية، والمناهج التي تَصطفي وتُضْفي وتُصَفّي فتنتِج بالتالي نظراً أو تدبّراً غير دقيق، ولا هو شمولاني مستنفِدٌ، أو يصمد أمام التفسيرانية.

2 ـ ويَبرز، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، عمقُ التجربة الصراعية التي حاكَمت الطرائق التي تبدو غير مباشرة. فقد تَراكَم النظرُ الفلسفي الذي يُبعِد ويُقصي، من دائرة العقلانية والفهم التكاملي الأجمعي للإنسان وللشخصية والفكر، كلَّ طريقةٍ لا تَتحدّى أو تَتصدّى، وكلَّ طريقة تناوِر بقدر ما قد تحنو بغير مجابَهةٍ أو بغير نقدانيةٍ استيعابية.

3 ـ تبدو الفلسفة العربية الراهنة غنيةً بحروبٍ ضد الثنائيات أو بالدراسةِ التي تتلبَّث عند إشطار الظاهرة إلى قطبَيْن سلبي وإيجابي، وبحروبٍ من أجل تأصيل التّمثّل بَعْد التعلّم، والتطوير بعد التثمير، والتجاوز الاستيعابي بعد التّتلمذ والاكتساب. . . إنّ محاكَمةً لمدرستنا العربية، أي لطرائقها وجهازها ومِن بَعدُ لمضمونها عبر شتى التيارات والمذاهب، تكشف عن محاكمةٍ هي: وَعيْنة (كشف، تشخيص، تحديد الحالة أو

تعيين المجال والطرائق والمفاهيم)؛ ثمّ نقدانية؛ ومن ثمّ إعادة ضبطٍ. يَصحّ ذلك ليس فقط على ما هو خاصٌ بمناهج مدرستنا، وبأسُس أجهزتها، أو بفلسفةِ فلسفةِ قواعدها وتياراتها؛ فذلك يصحّ أيضاً على نقدانية هذه الفلسفة العربية في محاكمتها لتيارات النظرياتِ الفلسفية السائدة المعروفة اليوم في الدار العالمية للفلسفة، في دنيا العقل والأخلاق أي حيث الأعمّ والأشمل في دنيا الإنسان والمعرفة والقيمة أو السياسةِ والنقدِ والمعنى.

4 ـ المدرسة العربية الراهنةُ في الفلسفة والعلوم الإنسانية، أو القطاع الفلسفي في الفكر العربي الراهن، مُتشعِّبٌ معقَّد؛ إنّه غنيٌّ شُسوعيٌّ بقدر ماأنّ أعماقه مديدة راسخة. وقد سبق أن أحلْتُ إلى محاكَمةٍ أو تشخيصاتٍ تحليلْنَفْسيةٍ، أو عياديةٍ تَهتمّ بإنجراح الوعي والسلوك ومشاعر الاحتماء والانتماء، المتجَهِّمَ والمتهَجِّم حيال الفلسفة في مجالها العربي الراهنِ وفي المجال العالمي أو حيال تياراتها الحارثة وطموحاتها ومشكلاتها.

وسبق أن أشرتُ، بثقةٍ تبتعد بوعيٍ عن المَيْلي والأيديولوجي أو الأهوائي والرَّغائبي، الى المعنى العميق أي الكامن والظلي للأخْدوشات والتجريحات التي يتلذّذ بها الرافضُ العُصابي، أو الباحثُ على نحو إختلالي (غير سَوي، مَرَضي) عن التسفيل والمعاقَبة والإيلام، أو الناقدُ على نحوٍ تشنّجي هستيري بل سوداوي استحواذي. . . قد تحتاج إلى كشفٍ تحليلنَفْسي، ومن ثم إلى العمليات العلاجْنفسية، الشخصيةُ التي تُصاب بهوس السخطِ أو التحطيم العشوائي المعمَّم؛ فهنا استحواذ، وأفكار سوداء سلبية متحكّمة في الوعي والسلوك والتقييم (را: المُطالَبة بجدوى التحليل النفسي للمؤلِّف أو واضعِ كُتُب القراءة المدرسية الإبتدائية، للباحث في مجال الفلسفة، لكاتبِ الأغنية الشعبية، للمحلِّل النفسي نفسِه).

5 ـ في الفِعل الرافض، أو المنكِرِ لكل إيجابيةٍ وإسهامية، داخل الفكر العربي المعاصر، معنى ليس صائباً؛ ولا هو في محلّه اعتبارُهُ شأناً بلا معنى. مراد ذلك أنّه لا براءةَ ولا اعتباطيةَ في ذلك الرفض التعميمي السادي الجانح؛ فالمطمور أو اللامفصوح هنا هو المفسِّر والموجِّه والمتحكِّم. إنّ الصّحيّ، أي خطابَ الصحة النفسية للفكر كما

للشخصية الفردية، ومن ثم الجماعية، هو أن نأخذ معاً وفي سلّةٍ واحدةٍ المثالب والإسهامات أو الناقص والإيجابي. لا تخلو الشخصية، أو الفكر كما السلوك، من انخداشٍ وتجارب صَدْميةٍ؛ إذْ ليس شيء كاملاً، مطلَقاً، محضاً، نهائياً، حاضناً كلّ الكمالات ومُشِعّاً كالمطلَق.

لا نكمْلِن، ولا نؤَمْثِل. الإنسان حالة؛ وكذلك هي تجربة، أو نَصٌّ، أو إدراك، ظواهرُ وأفهوماتٌ من نحو: الفكر، المجتمع، الحضارة، العقل، الطبيعة، القيمة، الحرية، العدالة، الأصطورة والأسطورة، التقدّم، الهوية، الصورة [=الخِيلة]، الخ...

6 ـ ما هي مَواقعيةُ ونِماطةُ الفلسفةِ العربية (المدرسة العربية) المعاصرة؟ إنّ مقامَ شخصية الفلسفة، كما التجربةِ أو الحالة أو النصّ أو الخطاب، رفيع؛ إنّه معتَبَرٌ في القمة، أي كما اعتبره الأسلاف منذ جابر والكندي أو الفارابي والدواني وصدر الدين الشيرازي. ووظيفة تلك الشخصية تنويرية، جهادية؛ أي قراءة مستمرةٌ للعقل والعلائقية، للأنساق والطرائق، للأجهزة والمضامين، للقيمة والوجود، للعقل والحرية، للمعنى والنظر. ومن جهةٍ أخرى، إنّ النظرية الفلسفية أبعد وأغنى من أن تكون تلميذانية؛ كما أنّ الفلسفي يحارب اللافلسفي أي التلقيني، والفاتر، والمستقِيل، والتلقي. أخيراً، إنّ النقدانية الإستعابية تضع على نيران الوعي ثم أمام المعايير كلَّ تجربةٍ فكريةٍ أو كلَّ منهج، وكلَّ خطابٍ أو كلّ معنى، بل وكلّ حقيقة أو كلَّ قيمةٍ ومعيار.

7 ـ ليس النجاح وحده معياراً نافياً، ولا هو المحِكّ أو الميزان الوحيد الكافي، في مجال التقييم ومحاكمة المعاني والحقائق. وهنا لا تكون الطنطنة، أو الزّعاق، حاجةً تَفرض وجودها، أو ضرورة نافعةً لا بُدّيّة. إننا لا نحتاج إلى التشهير بالتزييفي، وإلى الإعلان الزاعق عن المرغوب وعن التحريضي والوعظي.

8 ـ القول بتفاهة الفلسفة، أو بانجراح أصالة الإنتاج الفلسفي، في الدار العربية للفلسفة، قول قد يَنفع بقدر ما هو يكشُف أو يُعلِن: فمَنْ يَرفض القيمة والنجاحات للفلسفة العربية المعاصرة، والراهنة، يكشف لنا بذلك الرفض وجودَ تلك الفلسفة أي

يعزز وجودها، ويعيّن حدودها وينَمّي اندفاعها وضِراميتها. ذلك النافِرُ المنقِّر منها، والنافي لكيانها ووعيها بذاتها، هو أيضاً زاعقٌ طبّالٌ لمعنى خاص، ولفهمٍ ونظرٍ من نوعٍ ما للفلسفة وفعلها وروحيّتِها ومرجعيتها، ولأسئلتها وأفهوماتها ومُفرداتيتها.

9 ـ أنماط الفكر والفلسفة، أو التيارات الحارثة، تتعاون وتتصارع متبادِلةً التوضيح والتعزيز. فالفلسفة تفسير، أو هي مذهب في التفسير (تفسيرانية). إلا أنّ ذلك وجه لاصق أو دور يتكافأ مع القيمة الأخرى لوظائفها في التنظير المُمذهَب الشمولاني الأعَمّي للتغيير. إنها، بكلمةٍ ممجوجةٍ أو غير مألوفةٍ على الأذن اللاإختصاصية، فلسفةُ التغيير، تغييرانية. كيف يكون ذلك؟

أ/ صارت الفلسفة، في قطاع ملحوظٍ أو ضمن تياراتٍ عديدة، تَتحصّن في مواجهةٍ ما للديني. هنا نجد الفلسفةَ تتجوّل وتَحرث في كل مقامٍ للشخصية أو للفكر أو للعقل؛ الفلسفة هنا تُزيح وتُزيل الحواجز أو الأجهزة الرقابية بين المحظور والمباح والواجب، بين المحرَّم والمحلَّل والينبغي، بين المعتِم والمُضاء والمنطقة الفاترة. . . وفي الواقع، تَغزر، هنا، مصطلحات كبرى، ومرجعية غنية، من نحو: العلمانية، الإلحاد، التنوير، العقل المتبوع المتحكِّم المتفرِّد، الماديانية، الإنسان المقياس، المعيار الإنسانوي، الحرية، العدالة، القيمة. . .

ب/ تيارُ الوجدانيةِ والمشاعر: نجحتْ سريعاً نظرياتٌ فلسفية عربية في الانغِراس والتشمير بسبب احتضانها، من بين أسبابٍ أخرى، للحدْسي والمشاعري. فمنطق الوجدانيات حرّك ونظَّم مذاهب عندنا عديدة. وللشاهد، إنّ الجوانية (عثمان أمين)، والوجودانية (ع.ر. بدوي، وغيره)، والشخصانية (الحبابي)، من بين حركاتٍ فكرية أعَمّية أخرى، تأسست على العواطفي والخيال، أو على الصورة والرمزي، على الروحاني والاصطوري وقيم «القلب»، على التراحم والمحبة، التعاطفِ والإيماني. . .

ت/ في مجال الفلسفة العربية الإسلامية المحْدَثة، السيناوية المحْدَثة، كشاهدٍ، نبدأمن وَغيَنة الصعوبات والمخاطر أو المزالق وحتى الأوهام، ولا سيما المعوّقات المعرفيائية [= الأبستيمولوجية]، أو مزالق تنظيمٍ بل فرضٍ لعلائقيةٍ بين الماضي أو التأسيسي والفكر المعاصر في مجال فهم السببية والقانون، أو المادة والعلم، أو المنهج

والمفاهيم. . . تَنطلق الفلسفةُ العربية الإسلامية المحْدثة، أو الفارابية/ الرشدية المحْدَثة، من النظريات التأسيسية [الذهبية، الكلاسيكية] في واجب الوجود وممكن الوجود، في مقولات الوجود بالفعل وبالقوة؛ أو من مقولات الوجود والكينونة، من قطاع الأيْسِيّات [الإنِّيات، الأونطولوجيا] المعهودةِ التراثية[1]. وبغير تَوهّم الاستمرار بين المنظور القديم والعقلانية المعاصرة، نعيد القراءةَ والضبط، أو الوصل والقطع، أو القراءةَ التاريخية والفهم النقداني[2]. بذلك نكون متحرِّكين في حقلنا الأَيْسِيِّ بغير إقحامٍ أو إلصاق، متوهِّجين متوقِّدين بالروحية والإندفاعية اللتَيْن ميَّزتا الخطابَ الفلسفيَّ الغِراري أو القاعِدي. وتِبعاً للنّسغ عينه يكون الإنتاجُ في المعرفياء [المعرفيات] الناهضةِ من تراثاتنا في المنطق وأصولِ الفقه وعلم المقدّمات [= عِلم الطرائق].

10 ـ ليس المُرام تَرْثَنة [= تتريث] القيميات والوعي الأخلاقي، في الفلسفة العربية الجارية، إنْ قلنا إننا نُقلِق ونُوَعْيِن، ثم ننتقِد ونحاكِم ونعيد التثمير، حيال التراثي في مجال علم الأخلاق والآدابية والوِعاظة والتعاملية، في مجال القيمة والجمال والفنّ.

أخيراً، أعتقد، أنا، أنّ مدرستنا قد نجحت في تَعضية وبَنْيَنة مجال فلسفةِ العِلم والطرائق، كما في العلمانية والإلحاد، في العقلانية والعالمينية والتعولم، في فلسفة اللغة وفي نظرية حقوق المواطن والوطنِ والأمّة، في الحرية وعلائقية الإنفتاح ثمّ التفاعل مع المختلِف والمغاير والمتعدِّد.

---

(1) أيضاً: المعرفِيّات، العِلمِيائية [= فلسفة المعرفة مع فلسفة العِلم]؛ القيميات والجماليات أو الفَنّيّات.

(2) را: أدناه، القَطْعُوَصلية.

VII

1 ـ **الفلسفة أَمْ علم النفس إشكالية؛ ثم موضوعةٌ فلسفية**. لقد ترسَّخ أنّ الفلسفة عريقة في الفكر العربي، وهي تحتل مكانةً مرموقة في تجربته المعاصرة؛ وشخصيتُه قد أغنتها الفلسفة. في التجربة الحضارية العربية الثالثة ازدهَرت علومُ المجتمع والإنسان، كما التاريخِ واللغة؛ والفلسفة بدورها أغنت هذه العلوم بتوجيهاتٍ وثمراتٍ أو بمناهج وبرؤية شمولانيةٍ موحِّدة مؤنْسَنَة ومؤنسِنة. وفي الواقع، إنّ الفلسفة ليست منتوجاً يحتكره «الفيلسوف»، ولا هي مقفلةٌ ممنوعةٌ في وجه العلوم الإجتماعية بل وحتى حيال علوم الفيزياء والرياضيات. من جهةٍ مقابلة ، ليست الفلسفة، في المدرسة العربية الراهنة، فقط منتوجَ العلماء أو فلسفة العلم؛ ليست محصورةً في دراسة العقل أو الطرائقية، أو في تحليل نظريةِ أفلاطون أو ز. ن. محمود. هل برغسون فيلسوف؟ هل سارتر فيلسوف؟ ربما! لكن إلى أي حدّ، وبأيّ معنى يكون ذلك؟

2 ـ إنّ قطاعاً ثميناً من قطاعات الفلسفة، في الفكر العربي الدافق، أنتجه اختصاصيون في علم العِلم (أجهزته، أسُسُه، عِلمائيته، فلسفته. . .)، وآخرون مختصّون في العلوم الدقيقة. وأسهم في إنتاجنا الفلسفي المعاصر علماء إجتماع، وبلاغيّون، وألْسُنيّون، ومؤرّخون. . . ؛ ولعلّ علم النفس، في تحليلي، أسهم أكثر وأكثر. وقطاعُ النفسانياتِ في الفلسفة، والمساحةُ بين علم النفس والفلسفة، موضوعان

لا يزالان محتاجَيْن للدراسة ولإعادة المَعْنَيَة بحيث لا يُعاد الفلسفي إلى النفساني؛ ولا هو صحيحٌ ـ من الجهة الأخرى ـ مَسْعى إعادةِ علم النفس إلى الفلسفة.

3 ـ في «ذكريات جامعية»، الحلقة الأولى التي نشرتُ منها بضعة فصولٍ مبعثَرة، أوردتُ على سبيل الإختبار، أو كمثيرٍ يَدفع إلى كشف استجاباتٍ وردودِ فعلٍ، حالاتٍ قد يُظنّ أنها اعتباطية، خفيفة. . .، من نحو:

ـ نبّهتُ لاووسْتْ الى الطريقة الصحيحة في التعامل مع النّظّارات، رَجْرجتُ أركون لأنه لم يورد، في لائحة مراجعه، عنوان كرّاسٍ لي بالفرنسية أرسلتُه إليه؛

ـ ذكرتُ حالة فيفيان/ عائشة، أي الجزائريةِ المتنقِلةِ إلى المعنى الفرنسي، عند القراءة «العيادية» للتطور الثقافي الإجتماعي عند أركون؛ أي للمثقَّف المسلمِ في أوروبا؛

ـ قتلتُ أرنالديز (رمزياً، معنوياً من الوجهة الإجتماعية واللياقات أو آدابية التعامل) في أكثر من مرة؛

ـ قرأتُ، محلِّلاً مستوعِباً، في ش. بيلاّ، العنجهية. ما هو المراد؟ إنّ في هذه «الأمور» طنطنة أي ادّعاء بالنجاح في قهر ادّعاءات الخصم (المستشرق، الأوروبي). ربما! لكن ذلك كله وفَّره الاختصاص أو النجاحُ في مجالٍ كان فيه العربيُّ الصابر (العميل، الطالب، المُحاوِر) بغير سلاحٍ كاف. المراد هو أنّ أوالية التحدي أو المجابهة بعقلانيةٍ وئيدة، وبأجهزةٍ كفوءة، تستطيع أن تُغيِّر في التعاطي مع القوي؛ وفي المسعى الإستراتيجي من أجل بناء المعنى، أي من أجل التحرك في علائقية متوازنة، وفضاءٍ تواصلي منفتحٍ غير إرضاخي.

4 ـ وعلى سبيل العودة إلى المِحور، إنّ علاقة الفلسفة مع العِلمنفس أو مع العلوم الإنسانية تعاونية، تبادليةُ التعزيز والمنتوجات. الفلسفة تعطي لتلك العلوم رؤيةً شمولية النزعة، وشكْلَ توليفةٍ أو بنيةٍ حيّة، وروحيةً مشتركة؛ وتلك العلوم تَتحرّك في فضاءٍ فلسفي عام يمنحها شخصيةً مستقلّة. لكأنّ الفلسفة والعلوم المذكورة في تواصلية منفتحة: تعطي العلومُ ثمراتِ اختصاصِها الى الأمّ الجامعة اللاّمّة المحتَضِنة الفروعِ والإختصاصات؛ وذلك كالحال فيما بين علم النفس العام وميادينه النفسانية الفرعية.

الفلسفة، في المدرسة العربية الراهنة وكما كانت إبّان العصور العربية الإسلامية، متمدِّدة المعنى وغير محصورة. وعلى هذا فهي تنمو وتَتضبَّط مع تَعزُّز علوم المجتمع والتاريخ واللسان، بل وعلوم الانسان كافة؛ ومع علوم الطبيعة أيضاً وببساطة.

VIII

1 ـ نَتوقد بالقراءة التحليلنفسية، أو العياديةِ الإجتماعية، للفكر العربي المعاصر كي نفسِّر إتهاماته وتساؤلاته، ولكي نعي انجراحاته وتطهّره، أو ضبطه السقيم كما الناجح لمجاله وجسده، ولقواعده وخطابه... بتلك القراءة، المحرَّكة بالنظرية النفسانية العربية، تَتشخَّص موضوعات وطرائق هي رَيْعية، غير منتِجة، تَبذيرية، مبدِّدة للوقت والطاقة، رخوة المردود... من تلك المشكلات: محاكمة الإستشراق، الهوية أو الذات، التراث والمعاصرة، تَرْثَنة كلِّ عِلمٍ أو أفهوم ناجحٍ في دار المُعاصَرةِ والحَداثةِ أو «الأنوارية».

2 ـ تُعيد «الموسَّعة...» تلك المشكلاتِ الى الفكر وليس الى الفلسفة، والى المَرَضي والمنجرح وليس الى الإتزانية النفسية الإجتماعية أو إلى التكيّف الناضجِ والشخصية اللاقلِقة. فهنا عوارض، وظواهر عُصابية، وتعبير عن إختلالٍ هاجع أو عن توترات. هنا حالةٌ عيادية فكرية. وككل عارضٍ نفسي، إنّ «الموسّعة» لاحقت المعاني الظّلّية (المطمورة، المدفونة، الهاجعة) في تلك الموضوعات المأزومة؛ ولاحقت الإضطراب وأواليات التكيف معه، وطرائق الرّد على ذلك العصاب أو التمأزق النفسي الحضاري للفكر العربي خلال أكثر من قرن.

3 ـ كان الهدف اللاواعي للاهتمام بالأبعاد العيادية للإستشراق، وبطرائق الدحض له، هو التكيّف مع تجريحاته للنحن وللإنسان كما للعقل والحرية. كما كانت الردود عليه «مَرَضية»، غير مرنة، غير مباشرة. وكان لقتْلِه الرمزي اليومي ـ وجَلده المواظِب ـ وظيفة نفسية؛ وقدرة على التطهير اللامباشر والقسري للحضارة والمفكّر والمستقبل.

الاستشراق يؤخَذ، إنْ داخل «الموسَّعة» أمْ داخل «مشروع الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، ولا سيما في مشروع إعادة ضبط «العقل العملي في الفكر العربي الإسلامي»، بمثابة موضوعةٍ هدرت الكثير من الوقت والفكر. إنه ظاهرة نفسية إجتماعية [= نَفْسِجْتِماعية] تُدرَس، في تحليلي، من حيث أنّها كانت لا بُدِّيّةً، ثم ضروريّةً في عمليات الضبط الذاتي الحضاري اللاواعية والقسْرية. نحتاج لذلك «العدو»، المتخيَّل أو الفعلي، كي نتطهَّر. فهنا فرصة ومناسبة، مَتاحة أو إتاحة، من أجل النَّدب والتفريج: كان يوفِّر قتلُ الإستشراقِ الإمكانَ لتخفيف توترات، وللتغلب على قلقٍ يَضرب مشاعر الاحتماء، ويجرح ثقتنا بالنحن، ويُضعضع الدوافع الثانوية الى الإستقلال والشعور بالتوكيد الذاتي، والى الشعور باحترام الآخرين لنا. . .

ظاهرة الإستشراق هدَّأت وهَدَأَتْ، بحسب تحليلنا للذات العربية المعاصرة في «اشتباكها» مع المثيراتِ والمنبِّهات داخل فضاء العلائقية العربية الغربية. وكانت مجزيةً في مجال الإضفاء النفسي الإجتماعي، أي في إسقاطِ مثالب ومعوِّقاتٍ على «شخصيةٍ» يُقِرّ الجميع بوجودها وبمساوئها وحتى بشرورها، وآثامها الاستعمارية والتجريحية.

4 ـ تَندمج الوظيفةُ التطهّرية، الماثلةُ في دحضِ ورفضِ المستشرق، مع الوظيفة المشابهة التي تُبَلْسِمنا وتطهّرنا في نقدنا ورفضنا للغرب المعادي، فعلاً وحقاً، لحقوق الإنسان اللاغربي. فالغرب وأميركا «شيطان» آخر يأتي «لعْنُه»، أي فضحُ غروره وادّعاءاته وهتكُ انجراحاته وأساطيره وتَنرجسه، بمثابة نشاطٍ نفسي اجتماعي يخففّ القلَقَ حيال المصير، ويعيد إلينا توازناً لفظياً واحتيالياً، ريْثياً وغير مباشر، تعويضياً وإبداليا، تغطيةً وتفريجياً، دفاعياً واحتمائياً. . .

5 ـ تُشخِّص «موسَّعة التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية» الاستشراقَ بواسطة مناهج «عِلم الجلاد والضحية». هنا عِلمٌ يأتي كتصحيحٍ لمجال نظرٍ ممنْهَجٍ ممذهَبٍ سمّاه حسن حنفي: عِلم الاستغراب. تبعاً لهذا العلم تظهر أوروبا (بل بضعة أمم أوروبية)، كما أميركا بخاصة، مسؤولةً عن تخلّف «الأمم الضحية»؛ لكنّ ذلك لا يعني إغفالَ مفاعيل العوامل الداخلية، ولا سيما «الفعل السياسي العصابي» المميِّز للمجتمعات الضحية في علائقيتها مع «الأمم الجلاّد». ويُبرِز ذلك العِلم، في دراسته تلك العلائقية، أوالية التَّنَرْجُس/ التسفيل؛ فهنا تنشطر الأنا، وليس فقط العلائقية بين الأنا الضحية والأنتَ الجلاّد، إلى شَطرَيْن: نحن ملائكة قديرون ومظلومون أو طاهرون وأبرياء أذكياء، وهم أشرار خسيسون ظالمون وسِخون مُقْرِفون ومنفِّرون (را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع). إنّ مسؤولية أوروبا الجلاد ما تزال مستمرة، ودور ذلك «الحدَث الصّدْميّ» ما يزال حتى اليوم جارحاً؛ وشخصيةُ ذلك «الجبّار» ما تزال غير جديرة بأن تؤخذ كقدوةٍ وكمثالٍ أو كَبَريئةٍ وبغير تمأزقاتٍ. ليس كالفكر العربي، والرأيُ عِنديٌّ، فِكرٌ يستطيع نقد العقلانية «الغربية»، والحداثة أو ما بعد الحداثة عندهم. إنّ إنقفال تلك الحداثة، أو العقلانية، على ذاتها لا يُسْقطه إلا الحوار والاعتذار للضحية. إنّ الضحية تفتش عن المعنى والسلام، والديمقراطية، والمساواة، والعلائقية العادلة بين الأمم وفي المجتمع. وتبحث الضحيةُ عن إعادة تعضية المعنى والدار العالمية، وعن إعادة بنْيَنَة الجلاد نفسِهِ لنفسه.

إنّ «علم الجلاّد والضحية»، في توفيره إمكان النقد الإستيعابي لعلائقية الأنا والأنت أو النحنُ وال«هُمْ»، يتيح إعادة ضبط كلٍّ من القطبَيْن المتكافئَيْنِ داخل الفضاء المشترك[1]. إنّه يتيح إمكان دراسة دور كل منهما في تكوين وتطوير الآخر، وفي التصور الأمثل للعلم والتاريخ، ولإنتاج المعرفة المقارَنة والعولمةِ المنفَتحة الحرة.

في خلاصة، إنّ ذلك العِلم، أي تلك الدراسةَ وفقاً لمناهج أو على نحوِ مُمذهَبٍ

(1) مَرّ أنّ المستشرق مصطلحٌ «مغلوط» أو كلمة ذاتُ طبقاتٍ مترازحةٍ ومدلولاتٍ متضمَّنةٍ ورمزية، متخيَّلةٍ ومطمورة، طِباقية وقسرية. فالمعاني الهاجعة واللاواعية هي: القنصل، الجاسوس، الضابط، المبشِّر، المتسلِّط، المستعمِر، المتعجرِف، الدولة المسيطِرة.

نظامي، يفسِّر الاتجاهات أو المواقف الانتصافية التي، مثلما مَرّ أعلاه، تتمظهر في إسقاط كل رذيلةٍ على الجلاد (المظنون أو الفعلي، المرغوب وجوده أو الجارح الصادم)، وفي تكديس كل فضيلةٍ ومحمودةٍ على الأنا أو الضحية (فعلاً أو وهمياً، مباشرةً أو رَيْثياً). بذلك نَتبرَّر، بذلك نحقّق ذاتنا، ونوفِّر التقدير الذاتي للذات.

المعبِّر هنا هو أنّ هذه الخلاصة تنطبق على المستشرق نفسه؛ فهذا يشكو في قرارة نفسه، أو في نظرته السحرية الى ذاته وعمله وسُلطته، من أنَّه مطرود مهمَّش. يَرى أنه شخص غير مرغوب به، لا يصغي إليه أحد، ولا يُقر أحد بموقعه و«أفضاله» ومجلوباته (قا: دور الولد اللامرغوب به في عائلته، أو تفاعل حلقةٍ اجتماعيةٍ مع شخص لا ترغَب به وتَرفضه). وتلك الخلاصة عينها تنفع لفهم، ومن ثم لاستيعابِ ولاعادة التثمير، عواطف ف. عجمي، أو غيره من كُتّاب المجتمعات الضحية العاملين داخل الجلاد، حول دوره اللامعترف به. إنّ محمد أركون كشاهدٍ، يُعبّر عن المرارة من أنه يَتعب كثيراً، وبدون جدوى، لتوضيح أفكار الضحية ولخدمة الجلاد أيضاً. لا يَعترف الجلاد بالعربيِّ المتخاذِل، ويبقى ذلك المتخاذِلُ والمتماهي بجلاده سجينَ نظرةٍ تسفيلية لطفولته وعائلته لا تَغسلها ولا تلغيها نظرته النرجسية لذاته.

6 ــ وعلم الجلاد ــ الضحية، وليس علم الاستغراب الذي دعا اليه حسن حنفي، يُفسِّر ومن ثم يوفِّر الإمكانَ للتجاوز (ولاعادة الإستيعاب أو التثمير). أعتذِر هنا إذ أكرّر طريقةً اقترحتُها، قديماً، من أجل العلاج وتُوصف بأنّها عمليات عيادية متلاطمة تبدأ بوَعْيَنة ردود الفعل أو الاستجاباتِ التي، بحسب ما أُحلِّل، شكّلَت القيعان والمطمورات واللاواعِيات داخل الخطاب العربي المعاصر. لكأنَّ فكرنا المعاصر قد حُكِم بتوجّهاتٍ لا واعيةٍ، وبأوالياتٍ حيليةٍ ناقصةٍ في التكيّف والإنتاج والمحاكَمة. ذاك أنّ موضوعات كثيرةً حرّكت الفكر وأقلقته ليس لأنها فكرية أو فلسفية أو سوسيولوجية، بل لأنها تردّ على شعورنا بعدم إشباع حاجاتنا الثانوية. فالدوافع الأساسية (الحاجة أو الشعور بالتوكيد الذاتي، بالإستقلال، بالقدرة على العطاء والإسهام، باحترام الآخرين لنا، الثقة بالإحتماء والمستقبل المنيع...) اللامشبعةُ اللامرتوية أو المرضوضةُ المضعضَعة عامل أساسي في تفسير الغَرق في إشكاليات الأصالة والحداثة، المستشرقِ

أو المبشّر والخطابِ الوطني المكافِح، العُنجهيةِ الغربية والنرجس الذاتي، الإنمحاء والتماهي في الغربي والحفاظ على النحناوية. . .

تهتمّ القراءةُ التحليلنفسية بأن تكون علاجية، أي هادفةً الى إعادة التوازن والعافية الى الفكر والمجتمع، الى الأنا والنحناويّة، إلى المعنى والعلاقة مع الأمم القاهرة المتسلّطة. وقد فصّلتُ الطريقةَ التي رأيتُها وأراها جديرةً قديرةً؛ لا سيما وقد بدا لي إمكان نجاحها في علاج العُصاب أو الشخصية المتوتّرة. ربما يكون المسعى محقّقاً للعافية والنضج في الفكر، أي للخلاص من تلك الموضوعات المُقلِقة، إنْ استطعنا الانتقال، بعد الوَعْيَنة والتشخيصِ، الى مرحلة النقد والتحرر من المخاوف على الذات والمستقبل والنَّحنُ ، وداخلِ العلائقية المتعولِمة وفي الجهاد من أجل تعميق أنوار الحداثةِ وحقوقِ المواطنِ والوطن والعدالة.

7 ــ أوالياتُ الإنتاج والمحاكمة عند المستشرق أو المُهاجِم، وعند داحضه أو المهاجَم المستضعَف، واحدةٌ أو متشابهة. فلقد بقيت أوالياتُ الإنتاج والمحاكمَة عند المستشرق المعاصِر والوسيطي (را: ر. لولّ، على سبيل الشاهد) مستمِرةً مكرورة، أو متشابهةً متماثلة. هذا بعامةٍ أي الى حدّ بعيدٍ، وبغير قصدٍ، وبلا وعي. إنّها، في معظمها، أواليات غير مباشرة: ناقصة، وهمية، متنكِّرة للواقع، إبدالية، تعويضية، إسقاطية، تماهٍ في القاهر، تكوّنات عكسية (را: الأواليات الدفاعية).

يقال الأمر عينه بصدد الأواليات التي حَكمت وقادت الرّدّ على الاستشراق أو الخطاب الأميركي المهيمِن. فالداحض يتحرك، هو أيضاً وبدوره، بأوالياتِ الإلتفافِ واللامباشرية أو حيث الإسقاط، والتعويض، والإنسحاب، والتغطية، والانشطار الى أنا ملائكية وأنتَ شيطانية، والنكوص، والتلفيقاني، والاصطفائية، والانتقائية. . .

هذا التداحض المتداوَل، أو التحرك بالأواليات عينها عند الداحض والمدحوض، عُصاب. فهنا انقفال، وتسطيح، وعقيدانية، أو نزعة لسجْنَ الذات والآخر داخل دغمائية أو نسقٍ مغلَقٍ محْكَم. وهنا إفقار للذات والآخر، ووثوقية، وإطلاقية، وخضوعٌ إخضاعي، وإقصاء الآخر بل وقتلٌ رمزي له، وللحرية والإنفتاح والحق بالإختلاف. . . لا مكان، في تلك الحالة، للحرية؛ ولا قيمة لحقّ المواطن

بالاختيار والتغاير أو بالنقد والحوار، ولا مكان للديمقراطية[1].

8 ـ والمستصفى هو أنّي درستُ الاستشراق من حيث هو روابط بين أمم أي علائقيةُ ثقافاتٍ متصارعة داخل فضاءٍ مشترك. من هنا كانت «الموسَّعة»، ومشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، أول من درس عُمُقِياً وتَزامنيّاً، بحسب ما أعرف، الاستشراق كظاهرةٍ استمراريةٍ للفلسفة الأوروبية الوسيطية[2]، وأول من يَدرس الفلسفةَ العربيةَ المعاصِرة في استمراريةٍ متقطعةٍ [= متعرِّجة، جديدةٍ قديمة] مع جامعة باريس في العصور الوسطى، أو مع الرشدية اللاتينية، وحتى مع الفكر العربي الإسلامي المُلْتَهَم في أوروبا بَعد محاكم التفتيش والمستمِرّ بعد ذلك في اللاوعي الأوروبي وعند قيعانه وجذوره.

من جهةٍ أخرى، أنا لا أستطيع، وهذا زعمٌ أو دعوى منّي، أن أفهم أركون أو أضرابه، على سبيل الشاهد، بغير أن أضعه داخل سياقِ فضاءِ العربي (أو المسلمِ، أو أيِ غريبٍ حتى وإنْ كان أوروبياً) المقيمِ في فرنسا حيث عليه أن يتجَمْعَنَ من جديدٍ، أو يَتدامج ويتثاقَف، ثم يُعيد رَوْحَنة ذاته وضبطها والتّحكم بقيمها ومعرفياتها ووعيها أو سلوكها (را: الروابطية وعِلْمَنَفْس التواصل في المدرسة العربية الراهنة في علم النفس).

---

(1) نجد ذلك التشابه البنيوي في أواليات التداحض، وفي مقصود التداحض أو الرغبةِ بل والهوسِ به، في التواصلية النفسية الاجتماعية بين الفرق الإسلامية، بين المذاهب الكلامية، بين المِلِل أو الأديان المتساجلة. هذا العُصاب متميز بالنقص في المرونة، بالتصلب والعناد، بتغليب العنديات والأيديولوجي والمرغوباتِ على البحث الحر عن الحقيقة والمعرفة (را: صراع القيم كما المذاهب داخل الوعي الأخلاقي الإسلامي).

(2) ومن هنا كان، بحسب طريقتي أو رأيي في التأهيل والاستيعاب، إمكانُ تحنيط الاستشراق، و«سَحْب» روحه بحيث غدا اليوم «غير مُرعِبٍ»، وغير مقلق، وغير جدير بالردّ.

IX

1 ـ القول بمبالغةٍ استعراضيةٍ أو مَظْهرَانيةٍ في سعيٍ هذا الكتاب إلى تقديم مفاهيم جديدةٍ، ومصطلحاتٍ منحوتةٍ، هو قولٌ مُبالِغ. لعلّ في نقد هذه «الحالة»، لاسيّما إنْ صَحّ فعلاً أنّها مجروحة بالمبالغة وبالإستعراضي وحتى بالإستنسابي، مبالغةٌ وحذرٌ كَهْلي (را: الكَهْلانية، النزعة المُلَهْوِتة) أي تخوّفٌ من الجديد والمُغامِر والمنفتِح المتقبِّل. أريدُ أن أتساءل عن قيمة ومدى هذا الإتجاه الواعي (الحادّ، الثعلبي أو الحَذِر اليقظِ) الى إيجاد [= تأييس] كلماتٍ لتعبِّر عن مفاهيم جديدةٍ ولإغناء المرجعيةِ العربيةِ المعاصرة في العلوم الإجتماعية والتاريخية والنفسية والألسنية. أُجيبُ على نفسي بطرح سؤال: ألا نرى أنّ كلماتٍ منحوتةً أو تركيبيةً إلتصاقيةً كانت ممجوجة في الستينيات أضحت ضروريةً من أجل الدقة والصرامة، وشاعت في التداول و«بين الناس»؟

2 ـ لا يُنكَر أنّ الصحافة، والأدب الرّديء أو الكتابات «السهلة»، تَستعمل اليوم: شَعبوي، إنسانوي [= إنساناني]، إناسة، رِمازة [= أو رمزيات، رمزياء]... لعلّنا صرنا أكثر ارتياحاً لقبول: مادّيانية، موضوعانية، إختلافانية، شورانية، كهلانية... فهنا حلٌّ يُطرَح للدلالة على النزعة المُمَنهِجة، أو على النظرية والمذهب، في: الوجود (الوجودانية)، والمعرفة (مَعرفيات، مَعرفائية)، في القيمة (قيميات، قِيَمْياء)، في

الأيس [= الأيسيات، أي في الوجوديات، في الإنيات، أو: الإنّيّات، في الكائن [الكَيْنة، الأيسة، الإنَّية entité، الكائنية...] واللَّيْس ومن ثم اللَّيْسانية.

3 ـ تغييرُ مكان كل حرفٍ داخل الكلمة الواحدةِ حركةٌ أو عاملٌ أساسي في إنتاج الكلمة الجديدة، أو نيصةٍ (نوعٍ، لون) مختلفةٍ للكلمة المغيَّر في حروفها... إنّ التغيير في حروف كلمة فَحْم يعطي تسمياتٍ لأنواعٍ عديدةٍ منه. يقال الأمر عينه من أجل إنتاج أسماء جديدة لأنواع من الحركة (رَكْحيات، كَرْحيات...)، ولأصنافٍ من الفِعل أو النشاط، الفَهْم أو الإنتاج، الحَفْر والتفكير، التفسير والحدس والتخيّل. أخيراً، هنا يَرِد النشاط الهادفْ إلى إنتاج كلماتٍ انطلاقاً من تجميع الحروفِ البادئة لكلماتٍ عديدة (مَدْرسة عربية في الفلسفة الراهنة= م.ع.ف.ر) أو حتى من تجميعٍ عشوائي لحروفٍ عِدّة.

4 ـ كان لا بدّياً توظيفُ معرفةٍ، هَبطت كما الصدفة أمامي، مفادها أنّ المثنّى قابل لأن يُستعمَل للتعبير الجَمْعي[1]. فنحن نقول: ولدان (ولدَيْن) لنعني بذلك أكثر من اثنَيْن، أي للإشارة الى الجمع[2]. هنا يَنفتح عالَم مُرعِب. وهنا استعملتُ مفردةً حلَّت صعوبات: إنّ «الوالِدَيْنية» مصطلح يؤدّي بدقة كلمةً أجنبية واسعة المدى؛ وأوضح من مصطلح «والدية». (أيضاً، قا: الرُّشدان أو الرّشد الكثير، الشُّعْران، العِلمان...).

5 ـ الكلماتُ الإلتصاقية، والمفرداتيةُ القوية المنيعة، توجَد [= تُخلَق، توءَيَّس] أو حصلنا عليها عندما استعملْنا: عِلمنَفْس، نفْسِجْتماعي، طِبْنفس، علاجْنَفْس، تحليلنفسي، ذهابيابية، كَرْفَرَة، القُرْبُعْدية... ولماذا نَسخر من قدرة وجدوى كلماتٍ مِثل: أسُتامعي (أستاذ جامعي)، أستانَوي (أستاذ ثانوي)... فهنا مبدأ يُخصِّب الإنتاج في مجال العلوم الدقيقة؛ ودهشةُ أو سخرية البعض لن تكون هنا سوى ردِّ فعلٍ بدائي، زائل، عطوبٍ، غير دقيق.

---

(1) را: الصاحبي، فقه اللغة، ص212.

(2) وتصح أيضاً، ربما ومن أجل التغلب على الفقر أو العجز، النسبةُ إلى: حرف الإشارة، النعت، الجمع، الحروف المشبَّهة بالفعل، أخوات كان... (قا: فِيَاوية، مشتقة من حرف الجر: في؛ اللَّعَلِّية؛ الكأنَّماوية)، الرَّيْثماوية..

6 ـ القضية كلُّها، بحذافيرها أو برمّتها، استجابةٌ على حاجةٍ أي «ردٌّ على مثير»، وتغطيةٌ لسانيةٌ لمفهوم أو أُفهومٍ، أو أُفهومة، أي لفكرة... الحواجز خلاّقة؛ والصعوباتُ تُوَتِّر الوعيَ، وتُقلِقُ الفكر. الإلصاقُ إثراء وإخصاب. غِنى اللغَات الأوروميركية، أو الحيةِ المعاصرة، كامنٌ هاجعٌ في كونها وجَدَت الحلّ بإلصاق كلمتَيْن، أو أكثر، من أجل خَلْق مصطلحٍ أو كلمةٍ جديدة. وثابتٌ في الحِياوة [= عِلم الحَيّ، بيولوجيا] أنّ الكائن الأقدر هو الّذي يتكاثر ليس من داخله أي بالإنقسام (را: mitosis)، بل بالإلتصاق مع كائن آخر (را: الإنقسام المُنصِّف: meiosis). وتكوين الكلمة الجديدة، باعتماد الاشتقاق وحده، منهجٌ مُحبِط، غير كافٍ، شاقّ.

لعلّي أخفيتُ بعضَ التلصيقاتِ المفرداتيةِ التي تَصدم، أو التي قد تبدو خَدّاشةً للمألوف والسَّهلِ على الأُذن. إلا أنّي لن أُخفي الراحةَ النفسية التي تَتولَّد من خفض القلَقِ أمام العائق، أو مِن دحضٍ وإبعادِ الشعور بنقص اللغة، وبعجز الفكر أو بالخصاء الحضاري. كما أنّي لا أُخفي أنّ كل صعوبةٍ قد تُجَسّد بسهولةٍ حلا ناجحاً إذا تعرّفنا على طبيعة أو عبقريةِ صُنع الكلمة في اللغة الألمانية. وبعد ذلك، بقدر ما نتْرك اللفظةَ الفرنسية بقدر ما يسهل إعطاء الرسْمُ العربي بدقة؛ فاللفظة الإنكليزية أسهل منها كتابةً بالعربية. الإنفتاح على أكثر من لغةٍ أعجميةٍ هو أوالية منتِجة ومحرِّرة، وخطوة شورانية ديموقراطية.

7 ـ إنّ مشكلة المصطلحات، في العلوم «الإنسانية» داخل الفكر العربي، مشكلة تطبيقية: لم أعتقدْ قطّ، ولن أعتقد أبداً فيما بعد، أنّها عويصة خدّاشة، أو هَمّ عُضال، أو مَرَض مُزمِن... لا خطورة؛ بغير أن يعني ذلك إغفالَ ضرورةِ وَعْيَنة الظاهرة، ثم نقدِها الإستيعابي والمواظبةِ على الخَضّ والرّجّ والمحاكمة وإعادة المحاكمة أي الإنتاج وإعادة الإنتاج بتناقحٍ لا بُدّي ولا متلبِّث. المطبعة العربية تاجرٌ ظالم، ذو أنيابٍ تدميرية وجَشَعٍ ذئبيّ؛ إنّها قاتِلٌ رمزي... طريقةُ الطباعةِ طريقةُ كتابةٍ. أمّا الطريقةُ الصحيحة في الطباعةِ فلا تُغفِل التشكيلَ؛ ومن ثمّ يتحقّق التدقيقُ، فتكوينُ الفكرِ الصارمِ والتلفّظِ السّهلِ والسريعِ بالكلمة أصعبَ كانت هذه أم شائعةً معروفةً وبسيطة. حتّى حَرف الجَرّ لا بدّ، في التحليلِ الدقيق لإعادة روابطيةٍ صِحّيةٍ سليمةٍ بين اللغة والواقعِ والفكر، أُريدُ له، أنا، في تدبّري للكتابة، أن يكون حرفاً مُشَكَّلاً، منوَّناً، محرَّك الحروف مهما قَلَّت.

8 ـ على سبيل العودة الى مبدأ تطوير الفكر باللغة واللغة بالفكر، كيف نُحاكِم ونعيد المحاكَمَة لتجربة إغراقِ الفكر واللغة في نوعٍ أو قسمٍ من المصطلحات التي «نظَّمَتْها» أو «وظَّفتْها»الجرأةُ الصابرةُ والتي كانت ممجوجة؟ هنا نُنْهي هذا النشاط الى تدبُّر ذاك النشاط الإصطلاحي، الحارثِ في المفرداتية التقنية والنقدية؛ ثم إلى حَصْرِ حركاتِ الفكر العربي المعاصر في مصطلحاتٍ تَدلّ على الفلسفي أو المُمَذْهَب:

الجهادانية: الحركة الفكرية النَّسَقية التي تُنظِّر مجاهِدةً وبجهادٍ متناقحٍ في عمليات ومستقبلِ الجهادِ الجماعي من أجل النحنُ، والحضارة، والتغيّر الموجَّه والمستدام.

الإجتهادانية: نظر شَمّال عقلاني في إعادة تفسير النص والخطاب أو التاريخِ والتجربة تفسيراً متناقِحاً متواظِباً، وفريقياً منفتِحاً يتعاون فيه الإختصاصيون بتناضحٍ وتغاذٍ وتَواضُحٍ، وتغيّوءاً لحلولٍ كونيةِ البُعدِ والمرَمى والرؤية.

التكيفيانية: را: المستقبلانية، الفكر الإستراتيجي، التكيّف الحضاري المخطَّط والإسهامي، المرِن والضِّرامي... أيضاً: التفسيرانية والتغييرانية، الرُّشدانية...

التراثانية: المذهب الفكري الشمولاني الذي يَمضي من التراث ويَستعيده ويُحرِّكه في عملياتِ فهمِ الماضي، وتوجيه المستقبل، وتَعضية العلائقية إنْ على الصعيد الفردي أم على مستوى الدول داخل الدار العالمية (را: الأصولانية، السلفانية...).

المعهودانية، التقليدانية: را: التراثانية حيث التنظير المُتَرثِن للمصطلحات والعلوم المعاصرة. وهنا، إنّ المعهود والتقليدي والنقلي تسمياتٌ جزئيةٌ للتراث والتاريخ، للأمة وللجماعة [بالمعنى الطائفي الاجتماعي] والوحدة أو التماسُك.

النقلانية: را: أعلاه، المعهودانية...؛ هنا أخذٌ أجمعيٌّ وتَدبّرٌ عام وشَمّالٌ للإنسان والمجتمع والأمة يتغذّيان من روحية النقلي (المسموع) والمُتَّبَع.

العقلانية: طريقةٌ ونظرية. توضَع كتوجّهاتٍ وعاداتٍ في التفكير والمحاكَمةِ والإنتاج تَمضي من العقل وحده؛ وتَجعل النظرَ كلَّه يجري بواسطة العقل وأدواته لا غير.

العقليمانية: ـ نظر مُمنهَجٌ شمولانيٌّ في الوجود والقيمة متأسّس على تلازم

وتعاون العقل مع الايمان على نحوٍ تفاعليّ وضمن وحدةٍ حيّةٍ منقحةٍ وضرامية.

ـ فلسفةٌ تقوم على العقل والمنطق بدون إلغاء التغذّي والتحاور مع الإيماني والمتخيَّل، ومع الحدس والذاتاني.

الشورانية: فلسفة الشورى المُلزِمة والمُراقِبة والمُنتخَبة دورياً وبحرية. هي الرؤية الشّمّالة العقلانية لحقوق الإنسان والمواطنية والنحناوية؛ وللفعل السياسي الديمقراطي؛ وللعلاقةِ السياسية الميثاقيةِ التعاقدية بين المواطن والسلطة.

ما بين الشورانية والشورى ليس استمراراً للمعنى الأصلي المعهود؛ فهنا العلاقة تَعرّجيةٌ تقطّعية، قطعيةٌ وصليةٌ. ولا غرو، فنحن اليوم نستعمل مصطلحاتٍ «معقَّدة»؛ لكنّها منيعة ومدقّقة، فعّالة وشديدة الإتساع؛ فمن ذلك: التنويرانية (العربية) وما بعد التنويرانية، الحداثانية (العربية) وما بعد الحداثانية، الخيرانية واللذّانية، الرّمزانية والحُلمانية، الإختلافانية والتّعدُّدانية[1]... إنّها كلّها نظريات أو مذاهب في التفكير والنظر مُمنْهَجة منظَّمة نِظامية [= نَسَقية] مقصودها: توليد الجديد والمتنوع والمختلِف، إبداع الإسهامي والمُعاد تفسيره والمراد تغييره، تجديد الطرائق والرؤية أو الخطة والقيم، إعادة مَعْنَيَةٍ للنّصّ والخطاب، للتجارب والإدراكات، للمعاني والحقائق، للتيارات والمذاهب.

---

(1) من المتداوَل: التّين البَيْضاني، اللون الأَسْمراني؛ أيضاً: عَسَلاني، أَشْقراني...

X

1 ـ أخيراً، أين الأسُس المشتركة أو وحدة القواعد المنتِجة لفلسفة التكييفانية؟ إنّ محاكمة الأجهزة ثم البضاعة، أو الآلاتِ المنتِجة ثم المنتوج، داخل التكييفانية الإسهامية المنفتِحة، عملياتٌ مستمرّةٌ ومتناقحة ومن ثم تكاملية متغاذية. لعلّ مصطلحها الأساسي، أو المفهوم الأكبر الذي تُحلّق حوله مفاهيم التكييفانية، هو الرُّشدانية أي التوجّه والتحرك بوقود الرُّشد الكثير الذي هو: نُضج، وتوازنٌ تكاملي بين القطاعات، وصحةٌ نفسية اجتماعية ايجابية، وتعاونٌ علائقيّ حُرّ ودينامي. من المخاطر المحتمَلة، في نظرية التكيّف الإيجابي، هو الانفقالُ داخل مصطلحٍ عريض شمولاني، أو داخل نسقٍ عقلاني نظري ومستقبلانيةٍ تخطيطيةٍ مبرمَجة متفاعلةٍ مع تعولُمٍ خَطِر. ومن المخاطر الأخرى، الدوغمائية؛ وتكديسُ الخصائص والقدرات، أو إسقاط الأماني والطموحات، حول مصطلحٍ نجعله من المتعاليات والمطلقات أو من الكَيْناتِ والأيسات؛ والتسميات الكثيرة المتعددة لا تخفِّف من نقائص ذلك « المطلق» اللفظي الكرتوني، أو مِن الصفة الجبروتية اللاحدوثية المعطاةِ له (قا: سقوط البطل أو الرئيس العُصابي).

2 ـ المُراد هو أنّه في نَظْم أفكارٍ عديدة، حول مفهوم واحد وحيد مركزي، ميلٌ

الى تدمير المختِلفِ والفروق ثم إلى فرْض الوحدة أو تخيُّلِ تشابهٍ. قد أستطيع أن أنفي الأيديولوجي أو القومي والانقفالي داخل المشروع الذي نَفّذتُه، بيد أنّي لا أستطيع نفي المشترك، في أجهزة الإنتاج كما في البضائع المنتَجة، بين المشاريع الثلاثة التي تبدو بعد أكثر من ربع قرنٍ شبه مكتملة أو تفتش عن لمساتها الأخيرة والكشافات وتوضيح بعض المصطلحات.

3 ـ أين العلائقيةُ المطمورة الثاوية والصريحةُ البادية بين «موسَّعة التحليل...»، و«العقل العملي...»، و«الفلسفة في العالم...» أو «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة»؟

قد تبدو العلائقية موحِّدةً موحَّدة؛ كما قد يبدو التعاونُ بل التناضحُ والتواضح أساساً وغايةً، وليس فقط الوقودَ المحرِّكَ لتلك المشاريع الثلاثة. فهذه الأخيرة، ثلاثتها أو كُلُّها، ثمرةٌ وتثمير للعلوم الإجتماعية والنفسية التي حرثت في مجال وتاريخ وطموح الذات العربية. هنا كان المُراد مزدوِجاً:

ـ المُراد الأول، الذي سعينا إليه، هو إعادةُ الضبطِ والمَعْنَية، أي إعادةُ التحكّم والتعضية للشخصية والنحنُ، وللتفاعل مع ثورات العلوم الدقيقة والتَّقانية والإعلامية والمستقبلية (را: إعادة الصياغة كطريقةٍ في التجديد).

ـ المُراد الثاني هو إظهارٌللتقدم في الإنتاج الخلاّق والنقد الإستيعابي الّذي حقّقته المدرسة العربيةُ في الإنسانيات. فعلوم التاريخ والمجتمع، كما الفلسفة والألسنية والتحليلنفس، حققت تقدّماً، وبلغتْ درجةً استقلاليةً إسهامية؛ فهي أدواتٌ تنويرية، وهي أيضاً ثروةٌ فكرية إجتهادية ومجاهِدة، أو تنويرانيةٌ وحداثانية (را: التمثّل والاجتياف والاستِذْوات لخصائص المعاصَرة).

قد لا يكون وهماً يَتغذّى من تَخيّلٍ وأُمنية، كما قد يكون سديداًونظراً فلسفياً شمولانياً، خطابُ «الموسَّعة...» و«العقل العملي....» و«الفلسفة في العالم والتاريخ»؛ ذلك الخطاب الذي مفاده أنّ الفلسفة في الفكر العربي الجهادي ذاتُ شخصيةٍ دينامية تكامليةٍ ابتكارية، وأنّ علوم النفس والتربية والمعرفة، وكعلوم المجتمع

واللسان والتاريخ، علومٌ إسهامية منتِجة مؤثّرة في فهم المعنى وتغييرِ المسار والتكيّف والتواصليةِ داخل «الدار العالمية» للإنسان وثوراته ومستقبلانيته، وللحرية والعدالة والشورانية، وللوطن والأمة والبشرية. . .

4 ـ لكأنّ تلك المشاريع الثلاثة المجمَّعة أرومةٌ أو منطلَق، جذع عام أو مَجْمَعٌ للإختصاصات متداخلةً عديدةً تنتفع من بعضها البعض وتترافد من جهة؛ وتأخذ، من جهةٍ أخرى، التوليفةَ أو النظرة الجامعةَ المنظِّمة الكُلِّية من الأرومة الكبرى. في كلامٍ تبسيطي، أي لا يخلو من تبخيسيةٍ غير متمايزة أو من ادعاءٍ وزعم، إنّ التكييفانيةَ الإسهامية أو النقدانية الإستيعابية متأسِّسةٌ ومؤسِّسة لخطابٍ منفتِح غير نهائي، وغير مكتمل في الفلسفة وفي علم النفس، في علم التاريخ وعلوم المجتمع أو اللغة والسياسة. . .

5 ـ يستطيع باحثٌ في مجال الإنسانيات، داخل الفكر العربي المتدفِّق المتنوِّر، أن يكتشف، في «مجمَّع تلك المشاريع الثلاثة»، علوماً ونظريات أو مجالات وقطاعات قابلةً للتوسيع ولإعادة القراءة. ويستطيع أيضاً أن ينطلق من ذلك المجمَّع نفسه لمعرفة حاجات النحنُ ودوافعها الأساسية والثانوية، ولمعرفة روح المعاصَرة في العالَم، بل وخطابِ الفكر العربي عن مرجعيته وحضارته كما عن جسده وتواصليته، ونزوعاتِه العالمية وأبعادِه الكونية.

6 ـ خطاب «مُجمَّع المشاريع» ذو مرادٍ هو أنّه لا يستطيع فكرٌ نقداني استيعابي إغفالَ النظريةِ العربية المعاصرة في الشخصية أو في مقاماتها وأجهزتها، في الحضارة والعقلانية والفكر الصوفي، في الفلسفة أو في التحليلنفس والعلاجنفس، في الاجتهادانية وفي القيميات والكينونة. . . وقد لا يكون غير سديد، أو مساراً طويلاً، تحليلُ المَثَل والحكاية الشعبية أو الأغنية والحلم والعُصاب والانجراح النفسي، في الذات العربية، بمعزلٍ عن ذلك «المجمَّع». . . نقول الحكْمَ عينه بصدد محاولة قراءة التربويات، أو انجراح السلوك والوعي، أو الفِعل السياسي العُصابي، أو السلطة والتحولات الإجتماعية الإقتصادية المعاصِرة والأرومية. . .

الفصل الثاني

الفلسفة تَلزَم ثم تَتعدَّى ميدان الموسوعاتِ المصطلَحيةِ أو التقنية والتَّرجَميَّة

(مشروعُ المعجمِ النقديِّ للفلسفة الراهنةِ وللفلسفة المشترَكةِ ضمن العلوم الاجتماعيةِ والنفسية)

I

1 ـ مَزالق أدْبَنَةِ الكتابة عند المنتِج في مجال الفلسفة.

الفلسفةُ والأدب أو الجدَليةُ الإختلافية:

يَصدق الخطابُ الذي يوصي الباحثَ في ميدان الفلسفة بالعودة الدؤوبةِ إلى الكُتُب الينبوعية. فالذين يعانِقون النصوصَ التأسيسية يَغتنون عن إرادة حرّة، أو بطريقةِ الممارسَةِ والمعاناة، في معاطاتهم للكتابة. ويَصدق أيضاً الخطابُ الذي، داخل المدرسة الفلسفيةِ العربية الراهنة، يوصي بأن يُقدِّم عمله في أسلوب راقٍ بغير أن يقع في التعبير «الخطابي» الإسهابي أو، على الضّدّ من ذلك، في الركاكة والتوعّك الإفصاحي. وفي كلام أَخْصَر، التعبيرُ عن نظريةٍ فلسفية، أو صياغةُ فكرةٍ فلسفية، أمرٌ يَستلزم الحذرَ من نقصٍ في التأدية أو تخلخل الوظيفةِ التوصيليةِ للغة. تتأجّج هنا مشكلة العلاقة بين الفلسفة والأدب: إنها لا تُحَلّ على نحوٍ خطّي مستقيم؛ غير أنّ للحارث في حقل الفلسفة كلَّ الحقّ في أن يَحذر من الصياغات الأدبية، أو مِن أن يَغرَق في الفضاء الأدبي والرؤيةِ الأدبيةِ للوجود والإنسان والمحاكَمة. ومع وَغينَة الجدلية أو الذهابيابيةِ بين المجَاليْن، الفلسفة والأدب، فإنّ المقتضى يَفرض هنا القولَ بجدوى ومنعةِ

الانزياح من الجدلية المعهودة في تاريخ الفلسفة، وتاريخِ المادة، إلى جدليةِ المختلِفَيْن، أو المتفاضِلَيْن (را: الفلسفة والأسطورة، الفلسفة والشِّعْر).

2 ــ تأرخةُ نشاطِ إعدادِ القواميس المتخصِّصة.

موسوعات المصطلحات، عيِّنة:

كان رصيد «التصوف في الفكر العربي الإسلامي» مقرَّراً في كلية الآداب (برنامج قسم الفلسفة). وكان المرحوم عفيف عسيران يتولى تدريس تلك المادة حتى انتقالها إلى يَدَيّ، في منتصف السبعينيات؛ لم يَرْفض كمال الحاج، والأب فريد جبر بخاصة، على أن يكون التصوف مدروساً، بحسب اقتراحي، تبعاً للأخلاقي والفلسفي من جهة؛ ثم ــ من جهةٍ أخرى ــ تبعاً لعلم النفس والتحليلْنَفْس وبهدف استخراج المصطلحات النفسانية العربية من أَجمَة العطاء أو القولِ الصوفي الكثيفةِ الكَثّة.

وهكذا أعددتُ، بإشرافٍ فخريّ أو مساعدةٍ معنويةٍ من فريد جبر، نصوص البسطامي وسليلته (الجنيد، التستري، الخ) من كتب التصوف الينبوعية (القشيري، الكلاباذي، السهروردي صاحب «عوارف..»، الهجويري، أبي نُعَيْم...) أخرجها موظَّف على الآلة الناسخة، وكانت تُباع للطلاب بل تُوزَّع مجاناً.

وبعد أن استخرجتُ المصطلحات الصوفية من «تعريفات الجرجاني»، وفق الطريقة عينها تلك، أعددتُ تلك المصطلحات فظهرت ضمن كتاب «العقلية الصوفية ونفسانية التصوف»[1]. وهكذا ظهر أول معجم للمفردات الصوفية التقنية كان مقصودهُ، بحسب منهجيتي في التشخيص والتحليل، الإعدادَ لدراسة الفكر بالنصوص وعلى نحو نقدي... غير أنّ المعجم الآخر، أتى على يد الحفني[2].

ثم ظهر معجَم الزميلة سعاد الحكيم[3]؛ وهو مُنطلِقٌ من تَقَصّي وقومَسَة ابن

---

(1) را: زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف (بيروت، دار الطليعة، ط1، 1979)، صص 158 ــ 182.

(2) را: عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط1، 1980.

(3) را: سعاد الحكيم، المعجَم الصوفي، بيروت، دار دندرة للنشر، ط1، 1981.

عربي؛ بعده جاء «معجم المصطلحات الصوفية»[1] للزميل أنور أبي خزام؛ وأنا ما زلتُ أرى أنه جدّي ومُجْزٍ، ثم هو معجم شامل إذْ هو يَضمّ، داخل حرف الياء (على سبيل الشاهد)، إلى الجيلي، التهانوي، الكاشي، ابن عربي، الكلاباذي والجرجاني[2]؛ هذا، بغير أن يَغفل عن صاحب «عوارف المعارف»[3].

3 ـ مخاطر ونقائص العمل القاموسي اللانقدي. كفّةٌ غير راجحة

لا حقّ لأحدٍ أن يقول إنّ عمل الزميل ج. جهامي، في إعداده وترتيبه لمصطلحات الفلسفة العَرَيْسْلامية[4]، أو لعمل صديقنا ر. العجم، في تقديمه القاموسي لأكثر من ثلاثة آلاف مصطلح عائدة إلى أصول الفقه[5]، عملٌ غير مُجْزٍ، أو غير أكاديمي. ذلك العمل، الذي تفتخر به مدرستنا الفلسفية العربية، ثم مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، حقّق حلماً أكاديمياً. ثم هو قد سهّل الدراسة، والبحث؛ ولعِب دور المُرشِد، والدليل، للطالب والأستاذ والباحث؛ ولاسيما للفكر الفلسفي نفسه، ومن ثم للتراث العام والتاريخ وتاريخ الفلسفة كما الفكر.

من الكلام الذي يُلقى على الطلاب، في بدايات ممارساتهم وتمريناتهم وتعاطيهم العملي داخل ميدان الفلسفة، كلامٌ يَستعلي ويُسفِّل قيمة المنتوجات الموسوعيةِ والعمل التقميشي القاموسي. هنا تنهال غزيرةً، وبغير كبير جهدٍ أو إعمال فكرٍ مدقِّقٍ، كلماتٌ معادية وتحذيرية. . . ربما تكون تلك المعاداة نافعةً صائبة؛ إلا أنها تغدو خطاباً تَهجّمياً إنْ لم تَرَ في ذلك النشاط التربوي (التثقيفي، التوجيهي أو الممهِّد) إلا الناقص أو السَّيِّء والضّار. نتأيّد هنا بالخِبرة الدقيقة التي تمثلت في معجم

---

(1) را: أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1993. والكتاب، في الأصل، رسالة ماجتسير أشرفتُ على إعدادها ومناقشتها. وهي رسالة أتتْ كتحقيق لرغبةٍ عندي لم أستطع تنفيذها فقام بالأمر، أحسن قيام، أبي خزام الذي حقق أيضاً رغبتي الأخرى في قراءة إحدى الفِرَق الباطنية كمذهبٍ إسلامي صوفي صرف.

(2) أبي خزام، م.ع، صص 190 ـ 191.

(3) قا: رفيق العجَم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، بيروت، ط1، 1999.

(4) را: جيرار جِهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998.

(5) را: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه، بيرت، مكتبة لبنان ناشرون، 1999.

مصطلحات ابن عربي للزّميلة سعاد الحكيم: إنّه، في تشخيصي وخبرتي، كاشف؛ وهو آلة فعّالة منيعة. إنَّ مَنْ يَتذوّق المعرفة الصوفية، أو يعانق عقيدة ابن عربي، في عصرٍ يُطِلّ على موجة ما بعد الحاسوب و«ثرثراتِ» ما بعد الحداثة، يجد سعادةً إذْ ينتقل، عبر أفهومات ابن عربي، إلى دنيا بلا حدود، وعالم بلا نهاياتٍ. وليس المعجم الذي استخرجتُه، أنا، خدمةً للباحثين، من الجرجاني، وقَدّمتُه بدونِ تشكيلٍ (سبق أن اعتذرتُ عن تلك الفادحة، غَسْلاً لمشاعر الإثم)، بعملٍ هو أقلُّ شأناً أو مكانة تاريخية.

4 ـ القاموس الفلسفي النقدي.

أملٌ أكاديمي ومنتظَر عند المدرسة الفلسفية العربية الراهنة

قد لا يقال في المعجم النقدي، لمذهب فيلسوفٍ واحدٍ أو للفلسفة العَرَبِسْلاميةِ بعامّةٍ، إنّه تكديسي، غير سياقي، بلا مفاصل، بلا ترابطٍ أو تكامل، تجزيئي ويَحجب الكُلَّ العامَّ والوحدة العضوية المترابطة والحيّة. وفي خبرتي، وتحليلاتي، إنّ الحاجة إلى مصنعٍ ليستْ هي ماسَّةً بدرجةٍ أقلّ من الحاجة إلى معجم نقديّ للمفرداتِ التقنية [= المُفرداتية] العَرَبْسلامية. وعسى أن لا يكون بعيداً، أو مجرّد أملٍ ورغبة، مجيء ذلك المعجم شِبه المنتظَر والمستعصي ـ حتى الآن ـ على الحضور[1]. يَصْدق ذلك أيضاً في صدد القاموس التاريخي للمفردات اللغوية العربية.

---

(1) قا: ترجمة خليل أ. خليل (بيروت، دار عويدات) للمعجم التقني والنقدي... المنشور تحت اسم: موسوعة لالاند الفلسفية، 3 أجزاء، 1992 ـ 1996.

II

1 ـ المفاهيم الأكبر والمحرِّكة في الفكر العربي الإسلامي.

اختيار ميتافيزيقيا التصوفِ المتداخلةِ مع ميتافيزيقيا البرهاني:

إنّ تثمير موسوعةِ المصطلحات الصوفية، التي نختارها أدناه بمثابة خزعةٍ (biopsy) أو عَيْنةٍ [= عَيِّنة] رَئِيئية، يكون منتِجاً وادّخارياً إنْ وإذا: إنْ اخترنا المفاهيم الأكبر، أو الأعمّ والأشمل أي العائدة إلى النظر العقلاني الشمولاني في الإنسان والعقل والمطلق؛ ثم إذا لم نقع ضحيةَ الاستكفاء بالطرائق المَسْحية والتشخيصية. وفي قراءتنا النقدية الراهنة، للمفرداتية (تِرْمينولوجيا) الصوفية، نختار المفردات التقنية التي تَبقى ركناً في كل عمارة نظرانيةٍ. ومع الوعي بمزالق الانتقاء والاصطفاء، وليس الأمر هنا أمْرَ توفيقانيةٍ وتلفيقانية، فإننا سنُحيِّن ونُشغِّل، أدناه، مفرداتٍ تعود إلى: أ/ الأيْسِيّات، أو قطاع الأونطولوجيا، الوجوديات، أو الإنِّيات (أيضاً: الأنْيَات)، أو الكينونيات؛ ب/ المعرفيات، أي حيثُ النظر في الحقائق والمعرفة والعِلم، في الأدوات المنتِجة والبِنى أو الأجهزة والطرائق؛ ت/ القيميات والجماليات والأخلاق، أي حيث المعايير وفلسفة الخير والفضائل (را: الخيرانية) والفنّيات.

2 ـ الأيس واللَّيس (الوجود والعدَم) في الميتافيزيقا الصوفية:

نستعيد، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، المفَردَة التقنية أو المصطلح

الفلسفيَّ الذي اعتمده الكندي من أجل التعبير عن الوجود وفِعلِ كان أو الكينونة. وهكذا نضع اليوم في مقابل أنطولوجيا كلمةَ الأَيْسيات؛ ويَصْلح أنْ نلجأ أيضاً إلى كلمة الوجوديات؛ وإلى الإنِّيات أو الأنَّيَات. يَنصرنا، هنا والآن، أي في معركة استئناف تداول وتشغيل مفهوم الأيْس، استعمالُ ابن عربي لذلك المفهوم الذي يبدو أنّ الأقدمين لم يرسِّخوه، وينتفعوا من إحيائه على يد الكندي. فقد قال ابن عربي (الديوان، 36):

«ومِنْ أيسي إلى ليسي

ومن ليسي إلى أيسي»[1].

3 ـ الإنسان محورُ الوجود، وكونٌ مستقل.

مركز فِعل «كان» ومعناه (فلسفة كانَ أو: الكائَوية):

من أجل قراءةٍ استرجاعية، مؤسَّسةٍ على الأفهومات الرئيسية ومعتمِدةٍ للمظانّ الكبرى الينبوعية، نعود للموسوعات التي أعدَّتْها المدرسةُ العربيةُ الراهنة في الفلسفة (وفي علوم الإنسان والمجتمع، بعامة). إنّ الصياغة الجديدة، أو التضبيط والتعضية، للمذهب العربي الإسلامي، ثم المعاصر والراهن، في الإنسان، ينتفع عميماً من تَعقّبٍ تفكيكيّ لمفاهيم ذلك المذهب عند الصوفيين والقطاع العرفاني. وهكذا فإنّ النظرية الإنسانانية [= الإنسانوية، بحسب تعبيرٍ أخفّ ثقلاً لكن أقلّ كفاءة من حيث الوظيفة الإدائية] تغدو أقرب للأَفهام بمراجعة النصوص المجمَّعة (بغير تشكيل، مع الأسف وتبكيتٍ أو تقريع) تحت مادة إنسان؛ وإنسان كامل؛ وإنسان كبير (صص 104 ـ 111). ولا غنى أيضاً عن تفكيك المعاني التي أعطاها الصوفيون لمفاهيم كبرى؛ من نحو: كُنْ (وفِعل كان)، الوجود، الله، ألْهُوَ، والهباء عند ابن عربي (را: الفلسفة المكانية. . .).

4 ـ النظرية الصوفية في تطور أشكالِ الموجودات (التجلِّيات) وانتقالِ النفس:

نلتقِط، داخل تاريخ العقائد والعِرفانيات الإسلامية، نظريةً (أو: عقيدةً) في انتقال

(1) ابن عربي، الديوان (القاهرة، بولاق، 1271هـ)، ص36 (موسوعة مصطلحات التصوف، ص128).

النفس، أو تَناقلها، فيما بين الموجودات. هنا تكون النفس، من حيث هي مبدأ مفارق أو مبدأ الحياة وتمييز الكائنات، عرضةً للانتقال أو لاتخاذ شكل الجسم الذي تحلّ فيه وتسكنه، أو تُحييه وتَمنحُهُ طبيعتَه الوجوديةَ داخل تمرتبٍ تسلسلي عام. فهي، تنتقل من شخصِ الإنسان إلى شخص إنسان (النَّسْخ)؛ أو من صورة إنسان إلى صُوَر الحيوان (مَسْخ)؛ أو إلى النبات (فسْخ)؛ وقد قيل أيضاً إنّ الانتقال قد يُجَوَّز إلى سائر الجمادات (رَسْخ)[1].

لا يؤمن المسلم بهذه «الأفكار»؛ فهذه قد تكون أساسيةً في بعض الفرق الإسلامية المغالية الباطنية[2]. غير أننا نجد نظريةً متماسكة، أراد لها أصحابها القدامى أن تكون دقيقةً أو «علمية»، في الانفتاح بين آخر أفقِ الجماد وأوّل أُفُقِ النبات؛ ثم بين آخر هذا الأخير وأول أفقِ الحيوان؛ وهكذا هكذا... نجد ذلك، على سبيل الشاهد، عند إخوان الصفا؛ ثم عند تلميذهم المغطّى أو المختبيء، ابن خلدون. لا شك في أنّ الفرق كبير بين القول بالتناسخ وتنوّعاته والقول بالاستمرارية والتواصل داخل سُلّم الموجودات؛ وتبقى القضية أغنى، وأوسع.

5 ـ الله في ميتافيزيقا التصوف.

نظرياتٌ في الإنسان داخل الوجود وأمام الألوهة:

نلتقِط النظريةَ العربيةَ الإسلامية في الألوهة، والماورائيات، باعتماد تفكيك المفردات التقنيةِ التي وضعها الصوفيون للتعبير عن ذلك الميدان: في ميدان الأونطولوجيا؛ وفي الرّبوبيات، والغيبيات؛ وهذا كله مقارنةً مع الفلسفةِ من حيث أنّها نظرٌ في الصانع أي موجِدِ الموجود؛ وفي فلسفةِ الدين؛ وفي الأديان المقارنة (را: ميتافيزيقا البرهانيين).

الله، اسم الجلالة، من حيث هو مصطلح، لم تكرَّس له ـ في موسوعة مفردات التصوف ـ مساحة مُفرَدة؛ ولا كلمة رتْبْ: مُفْرَدة. هل هذا اقتصاد، أو فلسفة؟ لا

---

(1) لسان الدين الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف (تحقيق عبد القادر أ.ع. عبد الستار، القاهرة، دار الفكر العربي، 1966)، ص210. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص397.

(2) نجد هذه «النظرية» في النفس، في: زيعور، مذاهب علم النفس...، ص42.

أظنّ أنّني قبلتُ التسويغ، أو التفسير. والأهمّ هو، هنا، وفرةُ الإمكانات (النصوص، الأقوالية) التي تتيح للعقل النقدي صياغة نظريةٍ ـ بل نظرياتٍ ـ في الألوهة أو في وجود الإنسان والطبيعة أمام الله والمصير المُرعِب. فمن النظريات التي أثارت الإستنكار قديماً، وقد تستدعي ـ راهناً ـ الفضول المعرفيَّ وفلسفةَ الدين، نظريةُ وحدةِ الوجود، ومذهبُ الحلول، ونظرية الإله الشخص، والرَّبّنسان، وجدليةُ الإنسان مع الألوهية، والقولُ بتوازي العالَم الأكبر مع العالَم الأصغر (الإنسان). . .

6 ـ النظرية في النفس بحسب الميتافيزيقا الصوفية:

لم أقرأ لأحدٍ نقداً، أو عَرْضاً راضياً، لآرائيةٍ (نظريةٍ غير ممنهجَة، لا مُمَذْهَبة) قديمةٍ سبق أنْ عبّرتُ عنها في تأرخةٍ، حاولتُ أن أجعلها مستنفِدة، للأفكار الصوفية التي بَدَت لي، ضمن سياقها وعصرها ومقارَنةً بأنماط الفكر العربي الإسلامي الأخرى، أفكاراً إسهاميةً إيجابية، متميّزةً أصيلة. فالنظرية الصوفية في النفس (طبيعتها، قواها ومصيرها)، كشاهد، تتميّز بأنها مختِلفة: هي تُفهَم جيداً بالمقارنة؛ وهي غنية، مؤسِّسة للفكر والسلوك والتواصلية عند الصوفي[1]. والنفس أفهومٌ واسعُ المعاني ومتعدد المستويات؛ فقد تكون ألفاظُ النفس والروح والعقل، أحياناً عديدة، ألفاظاً ثلاثاً لكنها، جميعُها، ذات دلالة واحدة. وقد تُعَدّ النفسُ روحية، وآخرون لم يَروا أنّها تَمتلِك خاصيةَ الخلود إذْ اعتبرَوا أنّ الروح وحدها روحانية، وهي بالتالي خالدة. ومن التفسيرات لكلمة نفس يَبرز التفسير اللغوي، أي اعتبارُها تَعني الفردَ أو شخصاً فرداً. . . وفي المُجمَل، إنّ النفس، وتماماً كما الرّوح، في الفكر العربي الإسلامي، كيْنَةٌ أو أيْسَةٌ ما ورائية، وجوهر، وماهيةٌ ثابتة خالدة، هابطةٌ إلى الجسد أو ساكنة فيه وتبقى بعدَه[2].

هنا، أيضاً، تتفسّر الفلسفةُ العربية الإسلامية في أشهر مفاهيمها ومجالاتها وأجهزتها، ولاسيما في القطاع السياسي الاجتماعي الأخلاقي. فقد تأسّست هذه الفلسفة

---

(1) را: زيعور، مذاهبُ علم النفسِ والفلسفاتُ. . . (بيروت، 1993)، صص 53 ـ 64.

(2) عن معاني النفس عند الصوفي، را: عَجَم، م. ع.، صص 969 ـ 988.

على تصورٍ مسبَق وجاهز للنفس وقواها؛ وما تنظيم المدينةِ أو السياسة وتقسيماتُ المجتمع سوى صورةٍ مكبَّرةٍ مضخَّمةٍ لتنظيم قِوى النفس. وكذلك فقد تعاد الفلسفةُ الأخلاقية، أو النظر الشمولاني في الفضيلة والمعيار، إلى مذهبٍ في النفس (قا: الموازاة بين قوى النفس وفضيلة كلِّ قوةٍ منها: القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة؛ الخ).

17 ـ المحبة في ميتافيزيقا أهل الحدس قديمةٌ وبلا علّة.

غايتُها الله في ذاته ومن أجل ذاته. نَمَط أَرْخِيّ:

المحبة الأرفع، في التراث العربي الإسلامي بعامة، هي المحبة التي تولَّدتْ من «النظر والمعرفةِ بقديمِ حُبِّ الله تعالى بلا عِلّة». إنّها أنْ نِحُبَّ الله بلا سببٍ؛ وبغير أن يكون الهدفُ استجلابَ خيرٍ أو استبعادَ شر. لا تَهدف المحبّةُ لاستجلاب نفعٍ، أو إرضاءِ مصلحة. لا غاية للمحبة غير الله تعالى نفسه (را: أهل المحبة، في موسوعة مصطلحات. . .، ص120؛ حُبّ، صص 274 ـ 277؛ مُحِبّ ومَحبّة، صص 837 ـ 847؛ أيضاً: المفردات المترادِفة مع الحبّ. . .). لقد طوَّر الفكر العربيُّ الإسلاميّ في جناحَيْه، البرهاني والصوفي الموحِّد بين الروحاني والعقلانيّ، نظريةً متماسكة في قيم الحب والتعاطف، وفي الصفح والتسامح، أو في الغفرانِ المجاني وحب الله لمخلوقاته وحب المخلوقات لخالقها تعالى.

والنظرية العربية الإسلامية في المحبّة انطلقت، في بداياتها، مُتَّشِحةً بتسميةٍ أخرى، هي: العشق. ومن السويّ أن يكون العشق، في الفهم الصوفي العرفاني على يد كبار شعراء المحبّة، قولاً نظامياً شمولانياً يسمو فوق العشق الجسدي، والمادي، والكسْبي أو الاستِنْجاحي، والمحكوم بعلةٍ أو بغايةٍ سوى الله. . . وفي تلك النظرية نفسها، وبسبب تأسّسها على قِيَم القلب وعلى الحدس، يكون الإنسانُ مرجعيةَ نفسِه؛ مشرِّعاً لإرادته أو مُخيَّراً تِبعاً لإرادته الحرّة المسؤولة. وبذلك فالإنسان، داخل تلك المنظورات الروحانية أو الأَمْثَلية المفرِطة، يكوِّن ذاته، ويتحكَّم بجسده ووعيه، ويعطي المعنى والاسم والقيمة لوجوده ذاته وللوجود بعامة وأمام الألوهة.

8 ـ علم الآدابية في نسقه أو بنيته الصوفية:

تتوزع مقولة الآدابية، في الفكر الصوفي وسلوكات التصوف، إلى: أ/ عناوين (أو مقولات) الآداب وآداب الخدمة، آدابِ الذِّكر وآداب السلوك، آداب الفقراء وآداب الفقير، آداب في النفس؛ ب/ وتحت عنوان أدب يَرِدْ: أدب الحق، أدب الخدمة، أدب الشريعة، أدب الفقراء في الصحبة، أدب قراءة كلام الأئمة، أدب القلب، أدب المريد، أدب المسافر، أدب مع الشيخ (9 مفردات)[1]. التساؤل المقلِق هنا هو سؤال الوعي الراهن يطرحه على الذات والمجتمع حول المَغْنَية الراهنة للآدابية بعامة. إنّ تأسيس علمٍ للآدابية يعني دراسةً نظاميةً شمولانيةً لقطاعٍ هو: مرايا الحكّام، الوِعاظة، أدب الوصايا، التعاملية بالأمر والنَّهي، أقوالية الفلاسفة والحكماء، الأدب الحِكَمي، الكلمات المأثورة أو مَحاسِن الكَلِم، نصيحة الملوك... بعد ذلك التعيين للمجال، ولغَرَض الدراسةِ وطرائقها، قد نستخلِص أحكاماً كثيرة تُدين الآدابيةَ الحِرَفية والاقتصادية والعامة، وشكلها الصوفي. في ذلك المجال، كانت العقلية المنتِجة غير نقدية ومُداهِنة، خائفةً وحذِرةً، مُداوِرةً والتوائية، غير مجابِهة وغير مباشرة... ولا أظنّ أنّنا نتعدّى الاعتدال والهدوء إنْ ألحفنا على أنّ الأجهزة المنتِجة، والمحَيِّنة المستخدِمة، والذاكرةَ المخزِّنة، في ذلك المجال، ليست طرائق مباشرة: إنّها، بالأحرى، رَيْثية. وهي أيضاً حِيَلٌ، ووسائل دفاعية، وأواليات تُحقق غايةً على نحوٍ لفظي، ناقص، وهمي، تعويضي وبلسمي... وهذا، بغير أن نتجاهل الإيجابي والناجح في ذلك القطاع.

9 ـ نظريات الفكر الصوفي في المعرفة.

الوَهْل (خَزعة أو شاهد):

تؤخَذ التصورات الصوفية عن الوَهْل (ص1059) بمثابة خزعةٍ، أو شاهدٍ أو عَيْنة، تُمثِّل النظريات الصوفيةَ في ميدان المعرفيات. إنّ المعرفة، بحسب الفهم الصوفي لها

(1) را: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، صص 34 ـ 40.

(ص907)، تَتَحقق وفقاً لعِدّة مَنازع أو طرائق. ومن الناقص اعتبار المعرفة «الحقيقية» (الباطنية، القلبية، الصوفية) محصورةً بطريقٍ واحدٍ هو الانقذاف في القلب، الانبجاس في الصّدر... إنّ الإشراق، والإلهام، والانفياض (الفيض العفوي، اللاإرادي)، تسمياتٌ أخرى لنظرية المعرفةِ الأهمّ بحسب الفكر الصوفي. هنا يُستدعىٰ أنّ الممهِّد لتلك المعرفة التذوّقية (را: الحدْسانية) هو ـ إنْ صدَّقْنا القول الصوفي (وأنا قليلاً أصدِّقه) ـ التحليلُ العقلي للأفكار والسلوكات، للتجربة والمعيوش والمعاناة.

10 ـ نظرية الصوفي في الخلاص والبطل المنقِذ والانسان الكامل.

نمط أَرْخِيّ آخر:

لكأنّ الفكر الصوفي أبرز القائليين، داخل أنماط الفكر الإسلامي أو أنساقه، بقدرة الإنسان على إبداع ذاته. فقد صاغ الصوفي أفكاراً وطرائق جَعَلَ بمقدورها تطهيرَ الذات، وإعادةَ صياغةِ الرؤية إلى الجسد والأنا والشخصية. إنّ «الخلاص» الفردي ممكن عند الصوفي؛ فهذا قادر على التطهّر الذاتي، وإعادة صياغةٍ للذات تبعاً لمعايير رفيعة مسبقة وحَيّة. فهو يحاسب نفسه، ويحاكمها؛ وهو من ثم يُسقِط الباطل الذي هو، في المنظار الصوفي، «عبارة عَمَا سِوى الحق»[1]؛ ويعيد ضبط تواصليته مع الذات والآخر، ومع الله. وهكذا فإنّ عمليات الخَلْق الذاتي، عند الصوفي، مستمرة؛ فهو يُبدِع باستمرار، ويَصنع بنفسه تدرّجاته عبر المقامات والأحوال؛ ويسائل نفسه، ويعيد السؤال والمحاسبةَ والمحاكَمةَ فيَصْعَد أكثر فأكثر، وأعلى فأعلى، باتجاه التوكيد الذاتي، أو لتحقيق الخلاصِ الذاتيِّ الذي هو لا يُروى أو يُشبَع أبداً، ولا يَبلُغ درجة قصوى يَتوقَّف عندها ويَجْمد أو يتخثّر.

يَكفّ الصوفي عن تحقيق خلاصه بيده حينما يكفّ عن أن يصير ويسمو؛ أو عن تَخطّي القلقِ واللارِضى: يموت حينما يَرضى، أو حينما يكتفي بذاته وبدرجةِ تحقيقِه لمشروعه ورحلته إلى الحَقّ تعالى.

---

(1) التهانوي، كشّاف... (القاهرة)، ج1، ص213.

سنرى، ومثلما مَرّ في دراساتٍ سابقة، أنّ الصوفيين، في ثقافات الإسلام، التقطوا أنماطاً أَرْخيةً عديدة. فهم قد التقطوا البُعدَ الكوني لأفكارٍ ومقولاتٍ وأفهومات؛ من نحو: البطلُ المنقِذ، الحكيم المخلِّص أو ذو الرسالة المسكونية، الفضيلة أو المعرفة بالمعاناة، الحلول، وحدة الوجود، المذهبُ الإنسانيُّ النزعة، الحرية التي تكون عبوديةً لله وحده، وحدة الأديان، وحدة المسالك إلى الحقيقة، التأويل، الخلاص الفردي والجماعي، الذوبان في الحقيقة أو في الله تعالى، المحبة، الآدابية، التسامح، الصفح، الغفران... وثمة، بَعدُ أيضاً، النبوة المستمرة، الخَلقُ المستمر، الانسان الكامل، مخاطبة الله الحيّ، معراج الكمال...

III

1 ـ غرضُ العِلم والمعرفة في المَغْنَية الراهنة للذات والطبيعة.

المعرفة الصوفية تذوقية، معيوشة وذاتانية. تناقضها مع العِلم:

العِلم نشاط عقلي وتجريبي مقصوده تفسير ظاهرةٍ بطرائق مُمنهَجة وممذهِبة، أي تبعاً لخطواتٍ أو مراحل واعتماد أدوات، وعلى نحوٍ يمكِّن من استخدام المعطيات المتحقِّقة أو التنبؤ بحقائق قد تَحصل وتَقع. المعرفة أو العلومُ الصوفية، كالمعرفة في العلوم الإنسانية، لم تَبلغ درجةً عاليةً من الدقة. فتقرير الحقائق، هنا، لم يَستند إلى الملاحظة والتجريب، وإلى تغليبِ الواقع المادي والنزعة الموضوعية؛ لقد استند إلى ما هو نزعة ذاتية، وتجربة أفراد، ومَرجعَيةٌ غير خاضعةٍ للقوانين الطبيعية بقدر ما هي مرجعية تعتبر الإنسان مركزاً للكون وغرضاً أول أو غايةً وحيدةً داخل الوجود. المعرفةُ الصوفية موسومةٌ بالأدبي والغنائي والأخلاقي، ولا تقوم كلُّها على التحليل المنطقي. إنّها خبراتٌ ذاتية، وتجاربُ فردية، وأيديولوجيا أخلاقية، و«أحكام» شعبية ساذجة، مسموعة منقولة، حَدْسية وإيمانية، متداوَلة ومتخيَّلة... والمادة الخام، والوقائع، في المعرفة الصوفية، أساسُها الوعيُ والسلوك، الذاتُ أو الإنسان، الجسدُ والنفس. لذا قد يقول الصوفي إنّه اقترب من الكمال. أمّا في علوم الطبيعة فتبقى الحقائقُ نسبية، ولا

يبلغ عِلمٌ من العلوم حقيقةً يقينية مطلقة. . . ذلك لأنّ العِلم لا يبلغ الكمال؛ وهو حركةٌ مستمرة، ومُهمّة يجب تحقيقها بغير توقفٍ أو بغير شعور بالاستكفاء. تتغيّر الحقائق في العِلم؛ وهي نسبية لا تنفكّ عن التناقح وإعادة الضبط.

ليس من خصائص المعرفة ـ أو العلومِ ـ الصوفية أن توزَن، وتقاس، وأن تَخضع للرياضيات، والدقة الكَمية، والإحصاء، والاستدلال، وصياغة الحقائق على شكل صلاتٍ عامةٍ ثابتةٍ أي قوانين (را: علوم الطبيعة وعلوم الذات)[1].

2 ـ تحليل الفكرة أو الأفهومة أو الصورة (الخِيلة) أو العمارة.

التفكيكُ وإعادةُ تعمير المفكَّك هو التفسير وإعادة تركيب المفسَّر أو المحلَّل:

ردُّ الفكرة (أو الأفهومة، أو الخِيلة) إلى عناصر مكوِّنةٍ هو تفكيكُ إحساسٍ، أو شيءٍ مادي، إلى أجزائه. ذلك التحليل الذّرّاني، أو العَناصِري، اشتهر قديماً في النظرية الترابطية أو داخل المذهب الحِسّي [= الحِسّانية] الذي يجعل الإدراكَ مجموعةً من الذرّات الإحساسية والصُّوَر والتذكّرات. . . إنّ التحليل، في المدرسة الراهنة، يكون عقلانياً متعقِّباً العواملَ التي سبَّبت وولَّدت الظاهرةَ المحلَّلة (را: السببية، تزامل العوامل، التفسيرانية). غير أنّ هذا النمط من التحليل، وهو تفسيرٌ أي معرفة بالأسباب، لا يرقى ويتعمَّق أو يغدو أوسع وأقدر إنْ لم يتحول إلى تحليلٍ هو تجريبي معاً وبرهاني. والحالُ هذا، فإنّه يغدو مقارناً، استدلالياً، وقريباً جداً من التحليل الرياضياتي والصياغة الرياضياتية للظواهر أو المعادَلات والقوانين.

إنّ إعادة تعمير المقوَّضات أو المفكَّكات (العناصر، الأجزاء، المكوِّنات) عمليةٌ قد تَنقل الفكر إلى الجديد؛ أو قد توصِل عمليةُ إعادةِ تنظيمِ العناصر إلى خلق الاكتشافات وتوليدِ تركيباتٍ إبداعيةٍ أخرى لم تكن قبل ذلك متوقَّعةً أو متخيَّلة (را: الاختراع أو التجديد بحسب المدرسة الشكلانية في علم النفس؛ أي بحسب إعادة تعضية الروابط، أو الحقل، أو العناصر؛ أو الكُلِّ العامِّ إمّا في حد ذاته وإمّا في علاقته مع عناصره وإمّا في علاقة هذه المكوِّنات فيما بينها. . .).

---

(1) عن العِلم: في الفكر الصوفي. را: العَجَم، م. ع.، صص 659 ـ 678؛ عن المعرفة، م. ع.، صص 905 ـ 912.

3 ـ الفلسفةُ والعِلم. فلسفةُ العِلم. العلم يُغذّي الفلسفةَ ولا يفترسها.

تثمير تاريخ العلوم عند العرب لتحفيز الفلسفةِ وليس لالتهامها:

ليست الفلسفةُ عِلماً؛ ولا العِلمُ فلسفة. غير أنّ هذا الاختلاف لا يعني إقصاءً متبادَلاً بين الأم وأبنائها، أو النبع وتَوزّعاته، أو الجذع وأغصانه... تَختلف الحقائق في العِلم عنها في الفلسفة؛ ونلفظ الحكم عينه في مجالات: السببية، الحتمية، التوقّعية، القانون، المادة، القانون، الدقة، المفاهيم، التاريخ، الحرية، اللغة... فلعلّ الاختلاف الأكبر بينهما ناجم عن دور الذات والعامل الشخصي في الدراسة والتحليل؛ وبخاصةٍ في فهم الموضوعية أو المنهج الموضوعي، ومن ثم في صياغة الحقائق والإشكاليات والبراهين[1].

من هنا تنبع إشكاليات فلسفة العِلم، أو الحاجةُ إلى دراسةٍ نقديةٍ للنسق العلمي، ولمنطق العِلم وأجهزتِه ومجالاته وبنيته، ولطبيعته ومفاهيمه وعقله، لمبادئهِ وتصوراته وطرائقه، لأُسُسه ونظرياته وحقائقه، لعلائقيته وأنظمته المعرفيائية وخطابه وتصنيفاته أو تفرّعاته، لتاريخه ومذاهبه ومراحله، لمناقِبيته وأخلاقياته...[2].

4 ـ للبديةُ ونجاعةُ مرجعيةِ المعاجمِ والمصطلحاتِ المُقَوْمَسة:

من مجلوبات موسوعات ومعاجم الفلسفة، في قطاعاتها الكبرى (الصوفية، أصول الفقه، الفلسفة النظرية، علم التاريخ، الجماليات...)، أنها وفَّرت المقارنةَ السريعة؛ وليس فقط التجميع أو الإعدادِ لنصوصٍ ينبوعية. إنّ أطروحة دكتوراه في العِلم عند الأصوليين والمناطقة، أو عند الفلاسفة والآدابيين، لن يكون بوسعها الانتقال إلى الأمل بأن تُناقَش إنْ لم تَعتمد الموسوعات المتخصِّصة التي أضحت ماثلةً جائمةً على رفوف المكتبة التقليدية (وعساها تنتقل قريباً إلى عالم الحوسَبة أو حيث تغدو مسجَّلة على الأقراص). ومن المُلفِت هنا أن تجد في موسوعة المصطلحات (الفلسفية

---

(1) را: رُشدي راشد؛ أيضاً، المقدّمة التي وضعناها لِ: ابن سينا، «القانون في الطّب» الذي أسهمتُ في تحقيقه والإشراف على نشره.

(2) موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، يُرجى منها أن تتجاوز وأن تكون «الخميرة» والغذاء.

كما الصوفية) تعريفاتٍ للحكمة والعِلم والحقيقة والمعرفة غير متوفّرةٍ في مَراجعنا السابقةِ على ظهور هذه المعاجم أو الموسوعات المتخصِّصة. ولا شيء يُظهر لنا ارتباط تلك الأفهومات (العلم والمعرفة، والعِلم والحقيقة) فيما بينها من أجل تعريف كلٍّ منها، وتمييزه أو التقاطِ فروقاته وخصائصه حيال الأفهومات الأخرى، سوى ملاحقة كلٍّ منها في التعريفات المجمَّعة المرتَّبةِ التي قد توفّرها موسوعة، أو معجم نقدي.

IV

1 ـ إنّ المعاجم والموسوعاتِ التي أوردنا، أعلاه، تحليلاً لفعالية عيِّنةٍ منها، تشكِّل منتوجَ نشاطٍ من نشاطات المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة الموسَّعة المقارنة. فهذه المدرسة، من حيث ضِلعُها التدريبي والمكرَّسُ للتدريب والتعلّم ودراسةِ أثر التدريب، نجحتْ في تأدية وظيفةٍ عَمَليةٍ تتكامل مع وظيفةٍ ثانية هي التأرخةُ للفكر الفلسفي «الشرقيّ» (!) أو القَبْل يوناني، واليوناني، والأوروميركي... في عبارةٍ أخصَر، ليست المدرسةُ الفلسفيةُ مجرَّد تلك الوظائف المذكورةِ، أي المحصورةِ بالتأرخة وتحليلِ النظريات، ثم بالنشاط التدريبيّ، وصقلِ الأفكار الفلسفيةِ، وإثراءِ الثقافة ووعيِ المواطن. فتلك المدرسةُ قدّمَت نظريات، وأنتجت تصوراتٍ متماسكةً شمولانية في الإنسان العائشِ في مجتمعٍ وتاريخٍ ومستقبل، وانتقدت النظرياتِ الفلسفيةَ المطروحةَ في الدار العالمية، وحَيّنَتْ وصَقلتْ مقولاتٍ من نحو: العقل، الحرية، العدالة، الوجود، الخير، الإنسان...؛ وكذلك فقد طرحَتْ ثم أعادتْ طرحَ وتَدبُّر أسئلةٍ هي الأَعَمّ والأشمَل في مجال تفسير الكونِ والعِلم والبشريةِ كما في مجال تَغييرِ كلِّ ذلك...

2 ـ تَبقى «القومَسَة» عملاً هو وسيلة، أو أداة. وأنْ «نُمَعْجِم» نظريةً فلسفية هو أن نُقطِّع ونفصِّل، ونَعزُل ونُفرِد. هذا الضِّلع، أو الدور، لمدرستنا الفلسفية ليس كافياً؛

ولا هو لا بُدِّيّ. فليس هو يكون أكثر من مُسَرِّع فكري، ومُساعِدٍ تلميذانيّ أو إمكانٍ لتعجيل الظَّفَر وتسهيلِ العَملِ والممارَسةِ والتدرُّبِ أو التمرّنِ من أجل التّمهُّرِ وبلوغِ البراعةِ الإسهامية.

فالأهمّ، بطبيعة الحال، هو أن نَجعل الإسهامَ في الفلسفة هو نفسه فلسفة. والخطوة المنشودة تبقى، إذَنْ، أكثر من التفهيم والفهم، وأوسع أو أعمق من الإدراك والنقد والمحاكمة. والفلسفةُ لا تُختَزل أو تُعاد إلى حَمّالاتٍ وأوعيةٍ؛ فَقَلَّ أن يَقبل مذهَبٌ فلسفيٌّ التقلُّصَ إلى ناقلةٍ أو حافلةٍ فكرية. والمنتوجاتُ، أو السِّلعةُ، ليست هي تكون أداةَ الإنتاجِ أو المصنَعَ المنتِج.

الفصل الثالث

النظرياتُ الفلسفيةُ العربيةُ الراهنة
بُنيتُها ووظَائفها أو أسئلتها في الحقّ والخير والفَرَح

I ـ صقلُ وبلورةُ مصطلحاتِ الفلسفةِ العربية الإسلامية.

II ـ تعضيةُ الجناحِ الهندي داخل الفلسفةِ العربيةِ الإسلامية الموسَّعة.

III ـ إعادةُ بَنْيَنَةِ النص الفلسفي العربي الإسلامي. إعادةُ تثميره في ضوء ثورات العلوم الراهنةِ وقفزاتِ التّقانة والفكر والإعلاميات.

IV ـ لأنّ سعادةَ الإنسانَ، من حيث هو إنسانٌ عاقل، هي في أنْ يَعْلم الخيرَ والحقّ. أمّا الحقّ، فلِذاته؛ وأمّا الخير، فللعملِ به» (ابن سينا، النجاة، ص3).

V ـ «فالإنسانيةُ هي الرِّباط. فينبغي أن يَتَسالموا بالإنسانية» (الفارابي، آراء أهل. . .، ص164).

I

1 ــ رحلةُ الفلسفةِ العربيةُ الراهنةُ ومسارُها:

ليس هناك تعريفٌ جاهز ونهائي للمدرسة الفلسفية، داخل الفكر العربي الراهن من حيث جانباه المتناضِحان: الإلتزامي واللاإلتزامي الحرّ؛ التطهيري والنظراني المنزَّه المجرَّد. ومع ذلك اللَّبْسِ، فإنّه لمن الممكن القول إنّ التنظير الفلسفي، وهو ذلك التفكير العقلاني الشمولاني، يبحث نقدياً في غرض الفلسفة بحسب ما أرتآه الفلاسفة المؤسِّسون (جابر، الكندي، الشيرازي، التهانوي...)؛ ثم بحسب ما استأنفه ونظّمه الاجتهاديون (التنويريون، الحَداثانيّون النهضويون)، وبخاصةٍ على يد الأفغاني/ عبده وإلى ما قُبَيْل الخمسينيات؛ ثم بحسب قولِ الحداثانيين الجدُدِ النقديّ.

إنّ التجربةَ العربيةَ الراهنة، مع الدار العالمية للفلسفة والكينونة والإنسان، هي نظرٌ في التفسير والتغيير، في الأسئلة والأجوبة أو الطرائق والاستراتيجيات، في الإشكاليات والمفاهيم، في تاريخ الفلسفة وقولها، وفي مستقبلها واستقلاليتها. وفي كلامٍ أوضح، إنّ الفلسفة، في معناها الراهن، ما تزال مدعوةً إلى النظر في المفاهيم الأخلاقية والقيمية، في المطلق والطبيعة والماهويات، في النفس والحياة، العقل والجسَد، المعنى والمعرفة... وتلك الفلسفة ما تزال، في وظيفة ثانيةٍ من وظائفها،

تتفاعل وتَتَعَضّى بانفتاحٍ مع العالَمي والمتعولِم، مع المستقبلاني وثورات العلوم الألكترونيةِ والحاسوبية والإعلامية وما بَعدَ التكنولوجيا الجديدة. . . لذا، فالسؤال يغدو سؤالَيْن أو حركةً باتجاهَيْن متعاكِسَيْن: أ/ الحركة باتجاه مصطلحات الفلسفة العربية الإسلامية (التأسيسية، الانطلاقية، السِّنْخِيّة، التجربة الأولى. . .)؛ وحركة باتجاه التدقيق المتناضِحِ، والضبطِ، للعلائقية بين النحنُ والأنتُم والذّمَّة البشرية المشترَكة. ما هي، أولاً، الحركة الأخيرة هذه؟

2 ـ الوظيفة المنظِّمة للتواصلية مع روح المعاصَرةِ وما بعدها.

العلاقةُ مع الذّمَة العامة المتموِّرة للفلسفة والفكر وللمناقبياتِ والخير وللذات والذاتِ الأخرى:

السؤالُ الفلسفي، الآن، هو ما هي علاقة مدرستنا الراهنة بهذا العصر وبما بعده؟ ما هي علاقتها بالعالم المعاصر أو بالقرن العشرين ومن ثم ـ بَعدَ ذلك ـ بالقرن الواحد والعشرين وبما بعده؟ فالسؤال، إذَن، ما هو واقعها من جهة؛ ومن جهةٍ ثانية، ما هو مستقبلها.

هل هي، مدرستُنا الفلسفية، في «صحةٍ نفسية» جيدة أم أنّها منجرحة؟ ما هي عَوارض الانجراح والتمأزق، وما هو السويّ والمعافى والزَّبَد أو المحمودُ والإيجابي في الفلسفة العربية الراهنة؟ في قطاعَيْها اللاَيَنْفصِلان: العملي؛ والنظري!

في صورةٍ أدَمَث، ما هي الأسئلة التي تَطرحها الفلسفة على الإنسان الراهن؟ وما هي الرّدود العقلانية الشمولانية التي قدمَتْها لنا، أو وضعَتْها أمامنا؟

أ/ الإيجابي أو المُعافَى والمُعَافي تجلّى فيما تُحْدِثه الفلسفةُ من تثويراتٍ في الثقافة والمجتمع وقراءة التاريخ، بل وفي صُنع الإنسان الحُر المحاوِرِ، والمستقبلِ الخاضعِ للتخطيط ولتكييفانيةٍ متناقِحةٍ شمولانية (را: وظائف الفلسفة، تعريفاتها، مردوديتها وصيانتها لذاتها).

ب/ مدرستنا نريدها متمأزقة. فهي على غرار المجتمع، وأَضْلُعِ الحياة السياسية والاجتماعية، وسَويٌّ أنّها مصابةٌ بأزمةٍ في النمو؛ وفي الاختلاف بين المرتجى والنافذِ، أو بين ما نما بشراسةٍ أو تَضخَّمَ وما تَقلَّص وخَمد، بين القيم والتكنولوجيا، بين الذات

والآخر، بين التواصلي والتِّقاني [التكنولوجي]. وفي مثل هذه التمأزقات لا نمتلك إجابةً قاطعةً أو حلولاً جاهزة؛ فلكأنّ المنهجية الفلسفية تفتح هنا الحوار تغيّؤاً لمحاولة الردّ أو وضعِ الحلولِ للتمأزقات في مجالات الوجود واللغة، المعرفيات والمنطق وفلسفة العلم، الأخلاقِ أو الفلسفة السياسية والاجتماعية، فلسفةِ الدين والجماليات. . .

ت/ ما هي، ثالثاً، ثمراتُ ومنهجيةُ المدرسةِ الفلسفيةِ العربية في علائقية التمأزقِ مع «الدار العالمية»[1]. سنرى ذلك، في الباب الأخير؛ فمحاولاتُ إعادة الضبط والتأهيل لا تتوقف.

3 ــ النشاطُ التنظيمي وترتيبُ المَقاعِد.

إعادةُ ترتيب مجال الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة:

قطاع الفلسفة، في الفكر العربي الراهن، غنيّ بالشخصيات التي تَنبَّهت إلى جدوى النظر الجديد والموسَّع لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. هنا تَنبّهنا إلى عراقة الفلسفةِ داخل فكرنا التأسيسي، وإلى أنّ ذلك النشاط العقلي الرفيع يبدو من أنبل النشاطات وأشملها. أمّا التجديد الذي نكرِّر الآن توضحيه، فهو يَمْثل في قراءةٍ كُليّةٍ لتاريخ الفلسفة «الذهبية» أبرزتْ شخصياتٍ كانت مغمورةً أو مهمَلة، مطرودةً أو مَنْسية.

أدخَلتْ «موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب»[2] ثلاثةً من بين الأعلام الذين ألحفتُ على إعادتهم إلى حظيرة الفلسفة، وعلى تكريس اهتمامٍ بمنتوجهم أو بما يكونون قد أدخلوه، أو أزاحوه، من مفاهيم وتوجّهاتٍ في النظر والوجود. ها نحن، إذَنْ، نتعامل مع: جابر بن حيان[3]، بَهمنيار بن المرزبان[4]، ابن علي بن ملكا

---

(1) را: ما تحلّله المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة من مزالق ثم مخاطر تجاه ظاهرة التسلط لبضع الأمم (أو الثقافات، أو الاقتصادات) على: المحلي والخصوصي، وحاجاتِ الانتماء، والمشاعر بالاستقلال والثقة والقدرةِ الإسهامية، وبالنَّخناوية العالمية العادلة. . .

(2) را: جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998.

(3) مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق ب. كراوس، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1354/ 1935.

(4) بهمنيار بن المرزبان، ما بعد الطبيعة، تصحيح عبد الجليل سعد، القاهرة، مطبعة الكردي، 1329.

البغدادي، فخر الدين الرازي[1]، الآمدي[2]، علاء الدين الطوسي[3]. هذا التوظيف، لشخصياتٍ كانت غير بارزة، قابل لاستيعاب المزيد. فاللابُدّيُّ هنا هو استعادةُ مجموعةٍ أخرى: نفرٌ من ثُلّة مسكويه (العامري، كشاهد)، نصير الدين الطوسي، الشهرزوري، صدر الدين الشيرازي، الدّواني، الخ... وهذا، بغير إغفالٍ لمن أسميناهم، في مكانٍ آخر، أعلام الجناح الهندي؛ وثمة أيضاً الجناح العربي العثماني الذي درسناه، في مكانٍ آخر، ممثّلاً بطاش كبرى زاده[4].

4 ـ إيجابيات العمل المعجمي ومخاطره. لا بُدّية فِعل شيء ثم نقدِه فتجاوزه:

يكون قطاعُ المعجميات [= عِلم أو مبحث المعاجم التخصّصية] أداةً تجعل قراءةَ الفلسفةِ العربية الإسلامية ـ بحسب ما مَرّ في الفصل السابق ـ سريعةً، سهلة، عملية... هو، ذلك القطاع، جسرٌ يقصّر المسافةَ بين المنقِّب والنصّ أو تعريفِ المفهوم. وفي المختصَر، هو قطاع تربوي: يُمرِّن، ويوفِّر علينا الوقت والجهدَ إذْ قد يخفِّف من العودة إلى الكتب الينبوعية العديدة (لاسيما وأنّ معظمها يخلو من كشّافِ مصطلحات).

وكما أنّ القاموس اللغوي يقدِّم تعريفَ الكلمة على نحوٍ مقتضَبَ، وبوثوقيةٍ، فكذلك يجب أن يكون معجم المصطلحات مقتضَباً، وثوقياً، مشتمِلاً على جميع مصطلحات فيلسوفٍ واحدٍ؛ وعلى بعض مصطلحات آخرين معتبرين الأشهر والأهمّ.

5 ـ يَحمل من المخاطر بقدر ما يحمل من الإيجابيات للزراعين والمجال وأدواتِ النظر:

إنّ الضّلع الذي يصقله العمل المعجَمِيّ، داخل بنيةٍ مدرستنا الفلسفية، أساسي؛

---

(1) للمثال، را: الرازي، محصّل أفكار المتقدمين...، تقديم وتعليق سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1992.

(2) الآمدي، كتاب المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق ع. الأعسم، بيروت، دار المناهل، 1987.

(3) تحقيق رضا سعاده، بيرت، دار الفكر اللبناني، 1990.

(4) دَرَسْتُ سلسلة العقل العملي (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993 وما بعد) الفكر التربوي والسياسي كما الاقتصادي والتدبيري والأخلاقي عند هؤلاء الأعلام.

وهنا عمل مُجزٍ، فعّال، ولا بُدّيّ. غير أنّ منافعه الجَمّة تَفرض عليه أن يكون مستمراً، متناقِحاً، غير لابث؛ يضاف إلى ذلك أننا نعي جيداً أنّ ذلك النشاط قد يوقِع في مثالب ليس أوحدها إعاقته للعودة إلى الكتب الينبوعية، بل والكُتُبِ التي قد يتحاشاها ـ لسببٍ أو لآخر ـ المعجَم المتخصِّص. يَهمّنا هنا أن لا نقع في وهم الاكتفاء، وإغراءات السرعة والسهولة والجهد القليل. ومن المثالب الأخرى، إمكاناتٌ تَفسح المجالَ للظنّ بأنّ التعريف ـ الموردَ في المعجَم ـ لمصطلحٍ ما هو كافٍ نافٍ؛ وأنّ المصطلحات المدروسةَ مستنفِدة، وتُغني عن غيرها... ومع الاختصار، ومن أجله، توقِع «الموسوعات الفلسفية» دائماً، والمعاجم الفلسفية، في الانتقائي؛ وقد كرّرنا أنّها تُغفِل الحيّ، وتُخرِج المفاهيم من السياق، وتُهمِل أكثر مما قد تَعتمِد أو تُقدِّم وتَبْسُط. إنّ تلك الموسوعات والمعاجم تشبه المقدّمات، والمداخل؛ فهنا أدواتٌ مساعِدة، وليست هي الجهاز البديل ولا هي الثمرةُ المرجوَّة (را: أعلاه، ميدان الموسوعات والمعاجم داخل المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الفلسفة والفكر؛ أيضاً، قا: النافع والضار في العاطفة الواحدة أو في الفعل عينه).

II

1 ـ وظيفة إعادةِ الضبط والتدقيق، إحدى التجديدات الفعّالة المُربِحة. عيّنة

تَعمل المدرسةُ الفلسفةُ العربية الراهنة، ذاتُ التسميات العديدةِ المتكاملةِ المتواضِحةِ، على ترتيب سؤال الفلسفةِ العربية الإسلامية التي هي المنطلَق، والمِنَصّة، والتجربةُ التدشينية، والأرومةُ والخميرة. في هذا الصدد، قدَّمنا في قسم الفلسفة (كلية الآداب، الجامعة اللبنانية) نشرةً جديدةً مع مقدّمةٍ لكتاب: «جامع العلوم ـ الملقَّب بدستور العلماء» ـ للقاضي ع. الأحمَدْ نكَري (Nagarî) [1]. بهذه الفِعلة الجيّدة يدفع الفكرُ المدقِّق، إلى مجال الفلسفة التدشينية، أداةً تُطوِّر المعرفة؛ وتساعِد على ترتيب المفاهيم المستجدة، وتَغْضية المجمَل، أو البنية؛ وتُغذّي الفعل الفلسفي الراهنَ المتأثر جداً بثورات العلوم (الاتصالات، الحِياوة) وبالتجارب الفلسفية عند الأمم، وفي تاريخ الأفكار إنْ في ثقافات الإسلام أمْ في الثقافات «المتقدِّمة» المقارنة.

---

(1) موسوعة مصطلحات «جامع العلوم»...، تقديم رفيق العَجَم، مكتبة لبنان، ناشرون، 1997. أيضاً: التهانوي، كشاف...؛ المعتبَر بمثابة الممثِّل الأبرز للجناح الهندي ـ الإسلامي في الفكر والفلسفةِ والتصوف.

2 ـ التراث والتاريخ تَسيمتان لمسمّى واحد.

إنّ وظيفة التنظيم كما التكنيس والتنظيفِ عملٌ نافع؛ وسديد. فنحنُ نعود إلى التراث من أجل المعرفة النقدية الكُلّية به، وطلباً للإحاطة بتياراتٍ نظرية، وأفكارٍ تاريخية. إنّ التراث، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، تاريخ... وطرائق كتابة التاريخ العام هي عينها طرائق كتابة الفلسفة. ونحن، في الحالتَينْ، نستطيع الاستيعابَ والتجاوز، ومن ثم إعطاء المعنى الجديد للتاريخ والحاضر والمستقبل. لا يَقْهرنا تاريخُ الفلسفة؛ ولا يُرغِمنا على السيّر في اتجاهٍ مسبَق، أو على الاستمرار الخَطيّ اللامتكسِّرِ داخل معنىً جاهز، أو فكرٍ أحادي. من هنا، وفيما ترى المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، التوحيدُ بين التراث والتاريخ. وبهذا فإنّه لمن السويّ تماماً أنّنا نتخطى أدروجةَ القطع والوصل أو الانفصال والاتصال؛ وأنّنا نستوعِب ونعيد المَعْنَيَة لأدروجاتٍ أخرى رخوةٍ؛ منها: الانطلاق من التراث أم من الحاضر، من ابن سينا أو من ابن رشد، من ابن خلدون أو من ابن تيمية...؛ نَذكُر أيضاً من عادات التفكير النزرة (الضَّحلة، النحيلة) القادرين على تفكيكها وإعادة تثميرها: البرهان أم البيان أم العِرفان، العقل اليوناني وليس العقل العربي، العقل الأوروبي وليس العقل «البدوي»، السببية بالالتحام والضرورة وليس بالاقتران والتجاور أو اللاصق، وهكذا هكذا... فالأهمّ، من كل هذه الثنائيات أو المتناقضات، هو الانتقال إلى الدراسة النقدية الكلية؛ وإلى تحيين القراءة التاريخية، وطرائق كتابة الكلّي والشامل، وصقلِ نقدِ التاريخ وفلسفته النقدية. إنّ التوحيد بين التاريخ والتراث يحيل، في المعنى الواسِع، إلى استبعاد التمحور حول ابن رشد أو ابن خلدون، أو حول فكرةٍ من هنا وجُزَيأةٍ من هناك؛ فتفسير التاريخ أو فهمه، وتوظيفه وتحقيبه، موضوعاتٌ خِصبة صَقلتْها وثَوّرتْها المدرسةُ العربية الراهنة في التاريخ (را: التاريخانية النقدية أو المحْدَثة داخل المدرسة الفلسفة العربيةِ الراهنة).

3 ـ تَعضيةُ الجناحِ الهندي داخل الفلسفة الانطلاقية.

عيّنةٌ أخرى وبُعدٌ آخر:

باتتْ، بعد القراءة التشخيصية التاريخية الجديدة لمصطلحات التهانوي (را:

كشاف مصطلحات الفنون)، كما لموسوعة مصطلحات «جامع العلوم»، معرفتُنا بالجناح الهندي، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، أوضح أي أكثر إحاطة ونفاذاً. لم نعرف عن المؤلفَيْن (التهانوي ثم الأحمَدْ نَكَري) أكثر مما كان قد قَدّمه عبد الحيّ الحسيني[1]؛ لكنّنا صِرنا نعي جيداً أنّ العطاء الهندي، على صعيد الفلسفة الإسلامية، يمتاز بأنّه مُعجَميّ، مهووسٌ بالمصطلح، وبالتعريفات والتفريعات للعلوم. . . إنّه عمل قاموسي؛ لكنْ ليس على الغِرار المألوفِ في معاجم عالَم اللفظة. فما قدّمَه الأحْمد نكَري، وأجداده من فلاسفة (جابر، الكندي، ابن سينا، الخ)، كان بمثابة إنتاجٍ متميّزٍ داخل قطاعٍ مستقلّ من قطاعات الفكر المتخصِّص هو، بحسب تسميةٍ معاصرةٍ، قطاعُ الموسوعاتِ. غير أنّ رأيي، في ذلك الصَّدَد، هو أنّ الأمر هنا أمر متعلّق أيضاً بقطاع تقسيمِ العلوم (أو إحصائها، أو تصنيفها) الذي أسَّسه ـ من جُملة ما أسّس ـ الفارابي[2].

4 ـ وظيفة تدريبِ الذهن على الفِعلَيْن الفلسفي واللافلسفي كما الضدّ فلسفي، على التعامل النقدي مع الاقتحامي والاجتنابي.

عيّنة من خطاب الجناح الهندي، أُفهومة العِلم:

القراءة الراهنة، المنطلقِة من الدار العالمية الراهنة للفلسفة، للمفاهيم الأساسية عند الأحمدْ نكري، قد تَفرض علينا الإعجاب. هذا، طالما نبقى ضمن السياق التاريخي والأريضيّ لتلك المفاهيم. وفقط حين نلغي أزْضَنة الأفهوم، وأرْخَنته، نقع في الإسقاطي والنزعات التلفيقية والتوفيقية، التقطيعية والانتقائيةِ ومن ثم اللافلسفية، وغير الفلسفيةِ، والضِّدّ فلسفية (را: تَعامُل الوعي أو السلوك الاجتنابي والإحجامي واللامجابهِ مع العائق).

---

(1) عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، 3ج، حيدر آباد، د.ت. هنا يستنتجون أنّ الأحمد نكري مولود فيما بين 116 ـ 118هـ؛ وعاش حتى أواخر القرن الثاني عشر الهجري، أي إلى ما بعد 1180 (المقدمة، صص 17 و18).

(2) أَظْهَرَ مشروع «الفلسفة في العالَم. . .» أصالة وغِنى ميادين لم تكن مُنوَّرةً أو محروثة؛ من ذلك ميدان عِلم المقدِّمات (الطرائق)، ميدان تقسيم العلوم (الصِّنافة)، ميدان المعاجم والموسوعات.

وعلى سبيل الشاهد، إنّ قراءتنا لمصطلح «عِلم» (صص 609 ـ 627)، توضِح لنا المقصودَ بكلمة «عِلم» طيلة قرونٍ عديدةٍ داخل التراث العربي الإسلامي. ومن الممكن التأكيدُ هنا على أنّ المقصود بتلك الكلمةِ كان غنياً ومتنوّعاً أو مشتمِلاً بخاصةٍ على العلوم الواقعة خارج «العلوم الشرعية» (المكرَّسةِ للفقه، أو لمجال تفسير القرآن، أو للدين بعامّة). فلم يكن العِلم، بالمعنى العربي الإسلامي، ذا مقصودٍ دينيّ فقط؛ ولا نجد قولاً ينفي وجودَ (أو: نَفْعَ) العِلم الذي لا يكون مجالَه الدّينُ. وفي كلامٍ قليل، لا يُلاحَظ التمركز حول مفهومٍ أحادي للعِلم؛ ولم نجد أنّ العلم مقلَّصٌ إلى المعرفة. فليس العِلم هو نفسه المعرفة؛ فهذه إطّلاعٌ عام، أو معلوماتٌ مسموعةٌ و«معروفةٌ» أو مجرَّبةٌ ومُحصَّلة مكتسَبة. وهكذا فإنّ العالِم ينتِج معرفةً عن طريق النظر والتأمل، أو بالتجربة والملاحَظة؛ وقد تكون معرفته منظَّمة أو معهودة، كَسبْيَةً، فِعلية، ضرورية، حَدْسية، برهانية...[1].

5 ـ الإنسان في الفلسفة العربية الإسلامية (التجربة التأسيسية، الانطلاقية...) مقارنةً مع المدرسة العربية الراهنة.

عيّنة أخرى تُمثّل خطاب الجناح الهندي في الإنسان والبشرية:

كان موقف النظرانية، تجاه الإنسان، في غضون القرن الثاني عشر/ الثامن عشر للميلاد، يتسم، داخل الجناح الهندي، بالاستمرارية مع موقف كبار الفلاسفة والكلاميين، وكتّاب الفكر العام، في الخطاب الإسلامي. فقراءةٌ نقديةُ النزعةِ (نقدانية) قد تقود إلى إعادة تَدبّرٍ لذلك الأفهوم الذي هو، في الرّحلة الفلسفية الراهنة، الأوّل أو المقصود الأسنى للفلسفة والعِلم والسياسة، والذي هو ذاك الذي «حارت البَريّةُ فيه»، والعالَم الأصغر، والموءَشْكِل، والإشكال، واللغز الوجودي...

إنّ التأمل النظري، في إنيّة الإنسان ومأساته، بحسب ما يعرضه الأحمَدْ نكَري (صص 176 ـ 181)، قائم على منهج التأمل الفلسفي. فالإنسان، هنا، «نوع من أنواع

(1) من المفاهيم أو المجالات الأخرى الجديرة بالمقارنة: فلسفة العقل، فلسفة اللغة، فلسفة المعرفة، فلسفة العِلم، فلسفة الأخلاق والسياسة، الجماليات، فلسفة الدين، الجماليات، فلسفة الأفهوم (المفهوم، الأفهومة)، المنطق...

العالَم»؛ أو هو «أشرف المخلوقات وثمرة شجرة الوجود والموجودات» (صص 176 ـ 177). . . وللأنسان إطْلاقان مشهوران: إطلاقٌ عند العوام؛ وإطلاق لدى الخواص.

تبقى تلك المقولات التأمّلية، في الموجود البشري، متصفةً بالمثالي، والتفكير العام، والمجرَّد. وبذلك تتوفّر للنظر المعاصر، في ذلك المجال، مَتاحةٌ من أجل نقد المقولات القديمة ثم من أجل الانتقال إلى معالجة الإنسان في الوجود العياني، أي داخل شروطٍ تاريخيةٍ وتواصليةٍ معقَّدةٍ وحقلٍ منفتِح. وتلك مَتاحة أو فرصةٌ مُساعِدةٌ صالحة كي نبحث في مخاطر الإنسان داخل الآلِيّانِية، وفي مجتمع ثوراتِ العلوم المتقْنَنَة؛ ولا سيما علوم التواصل والالكترون، أو الحاسوبِ وما بعده. إنّنا، في مدرستنا الفلسفية الراهنة وما بعدها، نَرفض إحالة الإنسان إلى اللامعنى واللاإنسان، إلى اللافلسفة واللاحقيقة (را: مقولات فلسفة ما بعد الحداثة في العِلم والسببية والقانون. . .).

ويقودنا النظر في الإنسان، داخل الفكر الهندي الإسلامي في القرن الثامن عشر للميلاد، إلى التفكير في تصورات ذلك القرن عينه عن الوجود (ص970)، وعن فعل الموجودية (الأيْس، الأنيّة، الكينونة) أو فعل «كان» (صص 729 ـ 730) (قا: الفلسفة «الكانَوية»؛ الفلسفة المتأسِّسة على فِعل كان، وعلى المكان)[1].

إنّ «جامع العلوم» غير كثير المهارة، ودون مستوى «كشّاف مصطلحات الفنون» عمقاً وشُسوعية. لكنّ الذهن يتدرّب؛ ويتغذى كثيراً من الغوص التاريخي في المفاهيم الفلسفية المحضة التي قدّمها ذلك الكتاب بنجاح، ومن الغوص في نقد المفاهيم التي لم تُقدَّم على نحوٍ جيّدٍ، أو التي لم تُقدَّم قطّ. لقد أجاد الجناح الهندي، هنا، في تمثيل الفلسفة الإسلامية وحَصْر أسئلتها ومقولاتها، مجالاتها وأُفْهوماتها واستراتيجيتها.

6 ـ صقلُ مِقْعدٍ جديد.

قطاع معرفي مجرَّد داخل الفلسفة الإسلامية الممتدّة والمعمَّقة:

لا يَمرّ اهتمامُنا بتوضيح مكانة ومقال الجناح الهندي المطوِّرِ، للفلسفة الإسلامية الانطلاقية، بسلامٍ أو مَرَّ العابرين. وليس المقصود مجرّد تنظيفٍ وتعضيةٍ أو إعلامٍ،

---

(1) قا: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن. . .، ص704.

ولا هو مجرَّد تنظيمٍ وإعطاءِ كلٍّ ذي حقّ حقه. إنّ للفلسفة الإسلامية، من جهةٍ أخرى أيضاً، مكانةً حتى داخل الفكر الهندوسي. هنا موضوعٌ لم يَنل بَعد، بحسب ما أرى، ما يَستحقّ من تنقيبٍ وانهماك أو فعلٍ مستقبلي داخل الدار العالمية للفلسفة والفكرِ والمتخيَّلِ أو الإيماني[1].

أنا كنتُ على يقينٍ من أنّ تَدبر الفكر الإسلامي، في الهند إبّان القرن الثامن عشر الميلادي، يقود إلى الاستنتاج بأنّ ذلك الفكر لم يتوقف، ولم يَخْمُد. ربما كان «عُصابُه» اضطراباً نرجسياً؛ أو استكفاءً ذاتياً، أو نزعةً كَهْليةً بل شيخوخية. ولعلّ انعدام الترجمة، أو نقص الانفتاح على الآخر القويّ سلعةً وسلاحاً وفكراً، كان أبرز العوامل التي جرحَت الصحة النفسية للفكر الإسلامي الهنديّ، وبعامة؛ وللنَّحْنُ وعلائقيتها مع الأَنْتُم الهندوسية وضمن دار البشرية قاطبةً.

6 ــ وضعُ الفلسفةِ العربيةِ الإسلامية حتى القرن الثامن عشر.

إرهاصاتُ الشفاء من مرحلة التخشّب أو التيبُّس:

ليست الفلسفة، بين العلوم أو الميادين الواردة في الجناح الهندي، مهمَّشة؛ ولا هي فاقدة القيمة، أو ثانويةُ المركز والموقع. كان غذاؤها كلّه هو كلُّ تاريخِها وَحده، وتاريخها وحدها. وبَدَت الفلسفة وكأنّها قد تَخَشَّبت، وفقدت حيويتها، وانقفلت بعيدةً عن الناس والواقع والعلوم... أخيراً، وإذْ لم تكن الفلسفة نظراً نقدياً شمولانياً حيّاً ومنفتِحاً، في مجالها ومفاهيمها، فإنه كان من اللابُديّ أن تَتَصلّد وتجِفّ. لا قيمة لفلسفةٍ تَعبُد ذاتها، أو تتأمّل فقط في تاريخها المتصلِّد، الجاف، الفاقد لكل قدرةٍ على التكييف داخل عالم العلوم والتقنياتِ المجنونة المُجنِّنة. وبعد ذلك البطء والتريّث، لم يلبَث، عند العرب والمسلمين، دولابُ الفلسفةِ والأنواريةِ والحداثةِ أن هدَر وانعتَق ثم انطلَق.

---

(1) را: زيعور والزعبي وجنبلاط، البوذية والهندوسية...، بيروت، دار البراق، 2004.

III

1 ـ بعضُ أدبياتِ قراءةِ النص أو تحليله.

الاستيعابُ وإعادة التثمير تِبْعاً للوقائع والاستراتيجيا أو للحقل والعقل:

قد لا تتطور المعرفة الفلسفيةُ كثيراً إنْ رُمْنا اكتسابها ثم تطويرها انطلاقاً من النّص بمفرده. وقد تكون الطريقةُ التحليليلة التي تَنتهض من قراءة النّص (را: النّصانية، فلسفة قراءة النّصّ، عِلم النَّصّ أو النّصاصة) مُجْدِبة، حتى وإنْ هي أحياناً كثيرة مُجدِيَة. لقد نقل عِلم نقدِ النَّصّ مصطلحاتٍ من التحليل النفسي أمدّت الأول بأن يعتمد مفاهيم من نحو: التنقيب في النّص المعتِم، أو في مناطق النّصَ اللامفصوحة (المقلِقة، الغورية)، استكشافِ فجوات النّص أو توتراته أو تضاريسه... وهنا أيضاً يقال: ما لا يَنقال (مصطلح وضعه النّقّري)، المسكوت عنه، المطمور، المهمَّش، الهاجِع، الكامن... وهذه كلها إعادة تسمياتٍ للمصطلح النفسي الذي هو اللاوعي؛ وثمة أيضاً: المكبوت، الحِيَلي، اللامباشر، المغطّى (را: الخلجة، الأفعال اللاواعية الفاشلة، النسيان ـ أو الاستماع أو التعبير ـ اللاواعي، التأويل...).

هذه الأدروجة، التي شاعت ثم انطفأت منذ عقود في مجال نقدِ أو عِلم النَّصّ، ناقصة. وهي عُرضة للوقوع في المسبَق والمبتَسَر؛ وبخاصةٍ في التعسّفي والاعتباطي

كما في الأيديولوجي والذاتاني... إنّها نافعة؛ لكنّها جزئية، تقطيعية، أدبية، غنائية... والتحليل النفسي، في مجاله العربي أو في النظريات الجديدة، لا يُهمِل الوعيَ والإرادة، العقلَ والحرية، المقاماتِ الواضحةَ المُحاكِمةَ في الشخصية والجهاز النفسي، في الأنا والنحنُ والتواصلية، في النّص والدلالة والحالة، في الحُلم والخطاب والإناسي...

المُراد هو أنْ لا دقة دائمةً في اللَّبْث عند المَرَضي واللامباشر: وتشخيص اللاسويّ يكون نسبياً، وضمن وحدةٍ مرنةٍ متفاعلةٍ بين ما هو صحيّ وسقيم، واجبٌ ومحرَّم، دنِسٌ ومقدَّس... والتشخيص والعلاج يؤخذان معاً، وفي بنيةٍ تاريخيةٍ منفتِحة. الأدروجة التحليلنصية تُعلِّمنا ـ في إلحافها على الكامن ـ سلوكاً سيّئاً إن لم نَقُلْ ناقصاً. وإعادة التعلّم علاج. إنّنا نتعلم كثيراً ولا بُدّياً من قراءة نصوص الفلسفةِ، العربية الإسلامية كما الغربية، مجمَّعةً في موسَّعاتٍ، ومعاجم، أو موفورةً محفوظةً في كُتُبها الأمَّهاتية ومعلَّقاتها الكبرى الينبوعية. لكنّ تلك القراءة تسلتزم مِنا إعادةَ الضبطِ، ثم التجاوزِ المتحرِّرِ، لتلك النصوص في ضوء ثورات العلوم الراهنة، أي تحرّراً يكون بحسب الأجهزة والطرائق المسيِّرة للواقع والمستقبل، وبحسب التحليل العياني للمجتمع والفكر، للحقل كما للعقل (را: التأويلانية للفعل والقول وليس فقط للنَّص).

2 ـ إرهاصات تجربة فلسفية رابعة مع الفلسفة وثورةِ التواصلية:

إننا على يقين بأنّ ثورةَ الفلسفةِ العربية الإسلاميةِ على نفسها، أو على تجربتَيْها الانطلاقية ثم الاجتهادية (النهضوية، وبخاصة مع الأفغاني/عبده)، قد أدّت إلى تثوير ـ إلى تثويرٍ هو أكثر من تنويرٍ أو حَدْثَنَةٍ عقلانيةٍ شمولانية ـ في المعنى والسؤال والأفهوم، وأيضاً في المجال والرؤية إلى الذات والآخر والمستقبل، إلى الطبيعة والعلائقية والألوهة...

قادت التجربةُ الفلسفية العربية الراهنة (ما بعد التنويريةِ النهضويةِ) إلى مناطق لم نكن نتخيّلها، إلى اكتشاف مَجاهِل وتلافيف، إلى تحيينِ أفهوماتٍ غيّرت عالم الفلسفة بأكلمه وضعضعت النظرةَ التواصلية المستقيمة، أو المبتهِجةَ الارتغابيةَ، إلى ماضي الفلسفة وتجاربها، إلى حاملاتها وأوعيتها، إلى سؤالها وغرضها نفسه.

وهناك، إلى جانب ما تَحقق من تغييرٍ في التفسير، وفي التغيير المتناقِح نفسِه، بدايةُ تجربةٍ رابعةٍ هي تجربةُ ما بَعْدَ بَعد التجربةِ الراهنة. تلوح في الأفق إرهاصاتٌ برحلةٍ انقلابيةٍ لا نَعرف كثيراً عما ستقودنا إليه، وإلى أين ستؤدي بنا. وهذا، على الرّغم من أننا متيقنون من أنّ هذه الرحلة الرابعة، المرتَسِمة عند الأفُقُ، ستؤثّر كثيراً، وكثيراً جدّاً، في الإنسان وتواصليته وعلومه، كما في الذات والمعرفة والأخلاق. سوفَ تَحْصل تغييرات، وتَترَتَّب على ذلك ألوانٌ عديدة من أساليب العيش والتفكيرِ والمحاكمة. كما ستطرأ موضوعاتٌ للتفكير والتدبّر، وتطبيقاتٌ جديدةٌ للثورة الالكترونية، وللتكنولوجيا الجديدةِ المدهِشةِ والخطِرةِ على ذاتها، وعلى العقل البشري، وعلى الذكاء الاصطناعي وأدواته وقراراته، وعلى الانسانوي والمستقبلي والأخلاقي (را: غريزة الموت أو التدمير والإفناء عند الإنسان المعاصِر وفي حضارة التقدّمِ البِلا أخلاقٍ أو البِلا مَعنى).

3 ـ قولُ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة مفتوحٌ وإنسانيُ النزعة.

التغاذي مع علوم النفس والتحليل النفسي ومع علوم المجتمع والتاريخ واللغة.

رفضُ بَنيهَمة الإنسان وتَقْنَنَته أو تشييئه ورقمَنَته:

تكشف التحليلات، والنشاطاتُ الدفاعية، داخل المدرسة الفلسفيةِ العربية الراهنة، اعتمادَ هذه المدرسة على العلوم الإنسانيةِ المعتمِدة، هي بدورها أيضاً، على التقرّب الممكن والأغلب من الطرائق والروحية في العلوم الدقيقة (الحاسوب، الحِياوة، الاتصالات...). إنّ مدرستنا هذه، من جهةٍ ثانيةٍ لصيقةٍ ومكمّلة، تَتوقّد بالمفاهيم التي رأينا أعلاه أنّها مجمَّعةٌ موقَّدةٌ مغذِّية بفضل تيارٍ أنتَج موسوعات ومعاجم. إنّ ذلك التوقد يُحرِّك ـ على نحوِ مباشر كما على نحوِ تقويضي (ردّ فعل، نَفْيَوي، سلبي) ـ ضِلعاً أساسياً من أضلاع «المَرْكبة» الفلسفية، أو محرِّكاً من المحرِّكات لتلك المَرْكَبة أو المكّوك المسافر دائماً بين الراهن والمستقبل، بين الحقل والعقل.

ولتلك المدرسة، أخيراً، مُهمّة من المُهمّات الكبرى، ولعلّهاالأكبر، التي ماانفكّ

يَعمل الفكر العربي على القيام بها. **فتحقيقها مشروعٌ لا يرتوي** ولا يكتمِل قدرما هو يَصير (يتطور دائماً، يتغيّر، يَخضع للصيرورة) ويَتناقَح. وهنا قضيةٌ نعمل لأجلها، ونَتَذَوْتَن معها وفيها: نتحصَّن فيها، ونتعزَّز بها، **ونصقلها حتى يتأنْسَنَ الإنسان**، ولا يَتَبَيْهَمَ (را: بَيْهَمة البشري، الوعي أو السلوك الفئراني) الجسدُ والعلوم، ولا يُسْتَنْسَخ الفردُ والفكر والمعنى. فالفلسفة تأبى تَقْنَنة الوعي والكينونة؛ وتكون حيث لا تكون الرقمنةُ والتشييء للذات.

4 ـ الفلسفة والفيلسوف.

البطولة والبطل أو المستعلي أو الرَّجُل الأكبر المألوه.

أعمال الفيلسوف وعقله النظري:

تَبرز مقولةُ «**أمّا الأعمال التي يَعملها الفيلسوف فهي التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان**» (الفارابي، مبادىء الفلسفة...، ص13) **بمثابة مقولةٍ لم تنفكّ قطّ، في الفكر العربي الإسلامي ثم العربي المعاصر ثم الراهن المستقبلي، عن التوقيد والتوهّج. فالإنسان البطل (الأَمْثلي، الكامل، المستعلي، الخ) هو، عند الفلاسفة[1]، الرئيسُ الفيلسوف أو الفيلسوفُ الرئيس. وهو، أيضاً، الرئيسُ الكامل أو رئيسُ المدينة الفاضلة؛ ثم هو الإنسان المتألّه (المتربِّب) أو الإله المتأَنْسِن (المتأنّس)... يكشف ذلك عن ثقةٍ كبرى بالفلسفة؛ وفي تلك النظرة الإعلائية للفلسفة تتحرك تصورات نظاميةٌ متماسكة تقدِّم الفيلسوف إنساناً يتشبّه بالخالق، إنساناً متميِّزاً بإرادةِ التكاملِ اللاّماكِثِ، والتحقق المستمر** (را: العقل العملي أو الفلسفة العملية).

فمثَلاً، لقد قدّم الصوفيون، داخل الفكر العربي الإسلامي، رَجُلهُم الأكبر؛ هنا أعطوه تسمياتٍ خارقة، ونافسوا به رَجُل الفلاسفة بل ورفعوه إلى ما هو أعلى من المتشَبِّه بالخالق (الفيلسوف). فما هو القطب، والغوث، وصاحب الزمان (أو الأوان، أو الوقت)؟ ومَن هم مؤسِّسو الفِرق الدينية المغالية؟ إنّهم آلهة من نوعٍ طريف؛

---

(1) عن الفيلسوف، في تعريفات الفلسفة العربية الإسلامية، را: م.ع. (موسوعة مصطلحات الفلسفة...)، صص 614 ـ 616.

ومتحكّمون بالشريعة والطبيعة والألوهة (را: عِلم البطولة والخلاص).

ومن هو الفيلسوف، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة؟ إنّه دون تلك التسميات، ووظائفه أدنى إلى الواقع، أو محدودة محصورة - في معظمها - في الالتزام، فعلاً وتنظيراً، بالإنسان والعدالة، بالحرية والمواطنية، بالشورانية والسياسة الأخلاقية المؤنسَنة.

لا مكان، أو مكانة، للتضخيم. فليس الفيلسوف، على صعيد الواقع والنّظَر، المحتكِرَ أو الأقدر. وفي مجال التنظير، داخل المعرفيات والخيرانيةِ والأيسيات، لا يستطيع الاكتفاء بنفسه وطرائقه ومجاله؛ فالعلوم المتقْنَنَة، الثائرةُ والجامحة، تَبقى الأشجع والأكثر إنتاجية. هذا، دون أن يكون مرادنا، هنا، القول بقدرة العلم على إلغاء الفلسفة؛ أو برغبة الفيلسوف في أن ينقاد للعالِم ولِقاتِلِ الميتافيزيقا وما بعد الحَرْف، وفي أن يعادي ما يُخلْقِن العِلم.

تُعدّ مقولة التشبّه بالخالق، في الفلسفة الأخلاقية، مِعياراً؛ كما تُعدّ نداءً موجَّهاً إلى كلّ إنسان. وكل مجتمع حيّ لا يستطيع، إنْ رام التكييفانية المتناقِحةَ المثمِرة، إغفالَ ذلك النداء إلى الأبعد والأسمى أي إلى رفض المكوث عند الآلياني والاستهلاكي أو الامتلاكي وما يَحجب الأبعاد الأخرى من الوجود والقيمةِ والمعرفة في الإنسان والعلائقيةِ والمجتمع. أخيراً، إنّ التنظير الشمولاني والعقلاني لم يَبقَ سِمة الفيلسوف؛ فالبحث في الفلسفة، أي في مفاهيمها وتاريخها ومحورها وعقل عقلها، صار مجالاً يَزْرع فيه أو يستكشفه ويرتاده ويُسهِم في إغنائه كل من: المؤرّخ الناظر في النّصَ أو المجتمع، في اللغة أو الاقتصاد؛ المنظّر في النفس، أو في سيكولوجيا العقل، على الأخصّ؛ المثقَّف والصحافي؛ الاختصاصي في عِلم البيئة، عِلم السكان...

أمّا كلامات الصوفي، وآرائيته، حول الإنسانوية والإنسان المتشبِّه بالله (بل: الراحل أو المهاجِر إلى الله)، فجميلة. لكنها مُترعَة بالاعتقادي والتخيّل؛ ومُصاغةٌ أو مَصنوعة تبعاً لقوالب الخائلة، وأجهزة الحُلم، ومنطق الصورة والحدس. ويُعاد إلى الثّقافة العامة، والاهتمامات السياسية والصحافية، الكلامُ عن أدوار «المثقَّف النقدي» أو ما إلى ذلك من صفاتٍ ورغباتٍ تُسقَط عليه (قا: الروائز الإسقاطية، الإضفائية).

5 ـ موضوعات فلسفية أخرى يعاد طرحُها باستمرار.

دخول مفاهيم جديدة وثورية إلى النظرية في المعرفة والعِلم والطرائق:

أعطى المفكرون المؤسِّسون، في الوعي التنظيري العربي الإسلامي، نظرياتٍ في المعرفة والعِلم كثيرةً لكن شِبه مبعثرةٍ أو شريدة. فمن تلك النظريات، اشتهرتْ: نظريةُ المعرفة بالحسّ والمشاهدة؛ المعرفة العوامِّيَّة (الدرجة الأدنى، الما يُقال ويُسمَع)؛ المعرفة الصوفية، قوامها وجهازها الخائلة والحادِسة أو المُحْدِسة والحدسانية؛ وثمة أيضاً: الحالِمة أو أواليات الحُلم وأدواته ووظائفه، الصورة، اللَّدنيات، المعرفة الذوقية، المعيوشية والمعاناة، الذَّوَبانية، الانقذاف، الإشراق، النور الانبثاقي...

الأهَمّ هو، هنا والآن، نظرية الفلاسفة التي حللوها وصقلوها تحت عنوانٍ عامّ هو: الوجود الذهني وفي الخارج. ضلّ بعض الزّارعين طريق التفتيش، في ثقافات الإسلام، عن النظرية المعرفية الفلسفية [= المعرفيات]. فهاجم ز.ن. محود، على سبيل الشاهد، الفكر العربي الإسلامي «العاجز» أو «الغافل» عن تصور المعرفة بمثابة عمليةٍ بين الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة. نردّ بأنّ «ما في الأذهان وما في الأعيان» مقولة طوّرتْها وفهمتْها الفلسفةُ الأوروبية الوسيطية على نحو نظامي نَسَقي جعلها عمليةً تقوم بين الذاتي والموضوعي[1]. من جهةٍ أخرى، كان قد تكرّسَ في الفلسفة العربية الإسلامية، نظر فلسفي لعب دوراً كبيراً في تمييز مواقف فلاسفتنا حيال المبادىء العامة في الوجود والمصير والمعرفة؛ ومفاده «أن الأعمّ أوْلى بالوجود الذهني من الأخص» (ف. الرازي، المباحث، ص17؛ موسوعة...، ص93). ومشكلة الكلّيات هي، بدورها أيضاً، كانت أساسية؛ إذْ أنّ «وجود الكُلّي ليس فيه شك، وإنّما الشك في طبيعته ما هو» (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص238؛ موسوعة... ص999). وتلك مشكلةٌ أضحت في الفلسفة الأوروبية الوسيطية، وعند فلاسفة المعرفة العرب المعاصرين، تحمل اسم الإسمانية (المذهب الإسمي) والمذهب التّصوّري [= الأُفهوماني، التصوّراني].

---

(1) را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية...

5 ـ قطاعا الفلسفة: العِلم والعَمَل. الجميل والنافع.

عِلم الكلّيات، علم الماهيات، عِلم الأشياء العقليةِ جانبٌ وليس الكُلّ.

عِلمُ الحقائق وعِلمُ استعمالِ ما يَجب من الحقائق. عِلم الحقّ وعِلم العَمَل بالحقّ.

تَنَظَّر الفلاسفةُ في الحكمة العامة، فقالوا: «أمّا الحكمة فهي فضيلة القوة النّطقية، وهي عِلم الأشياء العقلية بحقائقها؛ واستعمالُ ما يجب استعماله من الحقائق» (الكندي، رسائل، ص177). واستمرَّ وتَعمم ذلك القول المقتضَب القاطع؛ فنرى أنّ الفارابي يتكلّم عن الحكمة (الفلسفة، محبة الفلسفة أو صداقة الفلسفة) في قوله: إنّ «الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيلُ الجميل، وصنفٌ مقصوده تحصيل النافع» (الفارابي، التنبيه. . .، ص20). ويتأكّد في ذلك النّصّ الموجِّهِ والأساسي مقولة التوحيدي في الحكمة: إنّها. . . «عِلم الحق والعمل بالحق» (المقابسات، ص166).

6 ـ الفلسفة الأخلاقية في التاريخ والمدرسة الراهنة:

عودة الفلسفي الراهنِ إلى جذوره أو أصله ومَنْبته، كعودة رأس الحيّةِ الأسطورية لالتقاط ذَنَبها أو بدايتها ومبتداها، تعني التجددَ والتخصّب أو الانطلاق وعَتق الطاقات. والأخلاقي، في الفكر التأسيسي، قد لا يبدو متخثّراً إنْ أخضعناه اليوم لمقولة القطع والوصل. فليس الأخلاقيون، في الفكر الراهن، مستقِلّين أو متناقِضين أو شديدي الانفصال حيال المذاهب الأخلاقية والوعي الأخلاقي في التجربة العربية الإسلامية (التأسيسية، الأنطلاقية. . .). إنّنا، في التحليل النقدي المعاصر، ثم الراهن، نَتوقد ونطوِّر المعرفةَ بتدبّرنا للتاريخ والنص في مجال الحكمة العملية (الفلسفة العملية، العقل العملي، علم المعايير). فهذه الحكمة هي، وفق ما مَرّ أعلاه، «استعمالُ ما يَجب استعماله من الحقائق» (الكندي، رسائل، ص177)؛ وهي الصنف الثاني من الصنائع الذي «مقصوده تحصيل النافع» (الفارابي، تنبيه. .، ص20)؛ وهي «العمل بالحق» (التوحيدي، المقابسات، ص166). ما هو هذا القسم من الحكمة العامة؟ إنّه، عند ابن سينا، كشاهد، «هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصولَ صحةِ رأيٍ في أمرٍ يَحصل بكسب

الإنسانِ لكيتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصودُ حصولَ رأي فقط بل حصول رأيٍ لأجل عمَل. فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير» (ابن سينا، تسع رسائل. . .، ص105؛ رسائل في الحكمة. . .، ص2). ويرى الأمر عينه، الرازي الذي، في «مذهبه الأخلاقي» كما في فلسفته بعامة، يشرح ابن سينا أو يقابسه ويتباحث معه (المباحث، ص386). أمّا ابن رشد الذي يشدِّد على أنّ الحكمة «ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء» أو العِللِ الأولى، أو الصورةِ الأولى والغايةِ الأولى، الخ. . .[1]؛ فلا يبدو، في مصطلحات الفلسفة عند العرب، مهتماً ـ أو لا يَظهر له اهتمام ـ بالكلام عن الحكمة العملية. لعلّه، إثر ابن طفيل أو حتى ابن باجه، أراد التميّز أو إعادةَ النظر في فهم الفلسفة أو تقليصها إلى عقلٍ نظري، إلى الميتافيزيقا. هنا مجالٌ للتساؤل، ولنقد السؤال، ولإعادة التدقيق بهدف إنشاء تأرخةٍ نقدية، وكشفِ مُعتِماتٍ وظلالٍ ومَنْسيّات. . .

ولا قيمة كبيرةً عندي لفرضيةٍ طريفةٍ، لأظنونة، تَصنَّعها بعض الزملاء حول «قطيعة معرفية» أحدثها «الفكر المغاربي» بينه وبين «الفكر المشرقي». والأهَمّ والأجدى هو التساؤل الفلسفي، في مجال الفعل والعمل، ممثَّلاً بتعريفٍ لابن رشد مفاده: «إنّ الفعل والعمل هو الغاية والمقصود من الموجودات» (تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1194؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة، ص558)[2].

7 ـ الفلسفة معيارية.

قطاع الأخلاق والقيم أو الخير والجمال في المدرسة الراهنة:

هل نتهض من تعريف المؤسِّسين للفلسفة الأخلاقية؟ لقد رأى ابن سينا، الممثل

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ص190، 192، 298؛ تهافتُ؛ ص233؛ مناهج الأدلة، ص ص145، 231. را: موسوعة مصطلحات الفلسفة (م.ع.)، ص ص 289، 291.

(2) ويعرِّف العمل بأنه: «إنّ الفعل هو عمل، والعمل هو تمام العامل وكماله» (تفسير ما بعد الطبيعة، ص1193)؛ وأيضاً: «أوّل الفكرةِ آخر العمل، وأول العملِ آخر الفكرة» (رسالة ما بعد الطبيعة، ص72)؛ را: موسوعة مصطلحات الفلسفة، ص558). الدراسة الراهنة لدور العَمَل في تكوين الإنسان، وتطوير أخلاقه، تَعتمِد جيّداً هذه التعريفات حيث يتجلّى أنّ العمل يصنع الإنسانَ، وأنّ الإنسانَ وحده يصنع العمل أو يتميّز به.

الأبرز للفلسفة العربية الإسلامية، أنّ فائدة تلك الحكمة هي «أنْ تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس؛ وتُعْلم الرذائل وكيفية تَوقّيها لتتطهّر عنها النفس» (رسائل في الحكمة. . . ؛ ص3).

إنّ النظر الفلسفي الراهن في المذاهب الأخلاقية، أو في علم الفضائل، يأخذ الأخلاق (والجماليات، والقيميات) في مجالٍ مكرَّس وله طرائقه وأسئلته ومفاهيمه[1].

إنّ إعطاء معنًى أخلاقيّ للأنا والمجتمع والعِلم ليس عملاً تَعسفياً، أو فارغاً، أو شارداً وبغير استراتيجية. فالمَعْنَيَة الأخلاقية، أي النظرية في الواجب والمُثُل السامية والمعايير السلوكية، تَرفع المواطن والوطن؛ وهي أيضاً تسمو بالمجتمع والسياسة. وكذلك، إنّ تعيين هدفٍ سام للاقتصاد، بحيث يكون الفرد معتَبَراً ذاتاً وغايةً في نفسه، يجعل ذلك الاقتصاد منهمِكاً بجوانب أخرى في الإنسان والنشاط الاقتصادي تتجاوز الاستهلاكي والاقتنائي وعبادة المال وتَنهمك أيضاً بالروحي والمعياري، أو «الأدبي» والمعنوي والإيمانيات، بالانسان كلّه أي بوحدته وديناميائه وصراعاته.

---

(1) سنرى، أدناه، المذاهب الأخلاقية في الفلسفة العربية الإسلامية الموسّعة؛ عن النظرية العربية الإسلامية، ثم العربيةِ الراهنةِ، في الجماليات (الحُسْنيات أي الجميل معاً والقبيح)، را: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن. . . ، صص663 ـ 664؛ صص 654 ـ 655.

الفصل الرابع

قراءةٌ طِبْنَفْسية للقول الفلسفي في تجاربه الثلاث

(الحوار والتّواضُح أو التّغاذي والتّصارُع بين القراءات أو التفسيرات)

1 ـ القراءة الطِّبْنَفسية، العياديةُ كما التحليلنفسية، تستطيع أن تكون فعالةً، وذاتَ تنويرٍ وقدرةٍ على تَسْطيعِ أضواء الحداثة وما بَعد الحداثة، في مجال تطوير وإعادة تَعضية أو «تأهيلِ» القولِ الفلسفي والنَّصّ، الشخصيةِ والمجتمع، الحالة اللاسوية والحالة السوية، المعنى الصريح الرسمي والمعنى المتضمَّن المحمول الثاوي أو حتى القسري واللاواعي، العقل وما جانَبَ العقل أو صاحَبه أو أَحَفَّ به أو ناقضَه. . .

2 ـ القراءةُ المذكورةُ، هذه، لا تَهتَمّ فقط بتشخيصٍ أو بنقدٍ ومحاكمةٍ للعقل وأواليّاته، ولطرائقه وخريطته، وعلائقيته مع «القوى النفسية» الأخرى. . . صحيحٌ أنّنا شَخَّصْنا انجراحات في شخصية الكندي، ونزعةً قسرية للتدمير الذاتي عند ابن سينا، و. . .، و. . . .[1]؛ غير أنّ الصحيح أيضاً هو أن الاهتمام الأكبر قد انصبّ على الخطاب، على الأواليات وطرائق الإنتاج، على الأيديولوجي والحُلمي، المتخيَّل والرمزي. فالقول الفلسفي، وتكراراً، هو قولٌ في العقل، ونقدِ العقل، ونقدِ كلِّ نقدٍ للعقل؛ لكنّ هذا لا يلغي، بحسب اختصاصي وخبرتي، جدوى أو فعالية ومعنى

(1) من الشخصيات التي اعتنيتُ بدراسة المنعطِب أو العُصابي في وعيها وسلوكها: ديكارت، كانطْ، نيتشيه، فرويد. . .؛ وكذلك: الكندي والمدلولات اللاواعية للبخل المَرَضي عنده، الفارابي، ابن سينا (المتنجِر، دافع قسرية، اكتئاب مزمن ويأس قاهر)، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون (عُصاب فقدان العزيز إثر موت ولدَيْه وزوجته). . . في ذلك يتجلى أنَّ التحليلنفس هو تحليل الخطاب؛ وأنّ المحلِّل إنسانٌ هو كائنٌ من كلام.

استكشافٍ لما هو اللاوعي والنفسيُّ والمسبَق والقسري عند صاحب الخطاب، عند المؤلِّف أو واضِعِ النّصّ. ولماذا نخشى، بَعدُ أيضاً، تَعقّب الجذور المطمورة المكبوتةِ لمقولاتٍ مِن مِثْلِ المقاوِمات اللاواعية للتقدم، ومقولة السببية، ومقولاتَ «ما بعد الحداثة»...[1]؟

---

(1) وفي «طفولة» الذات العربية، أي في تجاربها الأقدم الصَّدْمية، تكمن الجذور اللاواعية والعصبات المقاوِمة الظّلّية لتطوير: اللغة، الاجتهاد، الجماليات، التغيير، الشورانية، وإشكالية فكرية أخرى...

I

القراءة العيادية والتحليلْنفسية

1 ـ القراءةُ التشخيصية العِلاجية للنّصّ تعني، بحسب ما حاولتُ ومارستُ، قراءةً طِبْنَفسية. إنّها عيادية؛ فقد بدا لي أحياناً كثيرة أنها قابلة لأن تُسمّى قراءةً طَبيبيّةً إذْ هي تَستدعي، أو تُوازي، تفحُّصَ حالةِ جنوحٍ أو أزمةٍ نفسيةٍ عند طفل (فأفأة، سرقة، تخريب، غيرة من أخ، كسل مدرسي)؛ أو تقديمَ استشارةٍ لحلّ توتر (انهيار، وهن نفسي، انجراح، قلَق. . .) ومعالجته.

أ/ ثم إنّ تلك القراءة قريبة جداً من الإدراك؛ هذا، إنْ لم تكن بالأحرى تسميةً مقنِّعة أو غراريةً له. فعلى غرار إدراك شجرةٍ، أو كتابٍ أمامنا، يكون أيضاً إدراكُنا للنصّ، أو للتجربة، أو تفسيرنا للحُلم، أو إعادةُ قصٍّ لحادثةٍ جرت أمامنا، أو استكشافُنا لشخصيةٍ أو لواقعةٍ تاريخية أو لسيرةٍ ذاتية. . .

ب/ يعني ذلك أنّ القراءة الطبيبية، ولا أقول الطبيّة للنصّ (للخطاب، الشخصية، الحادثةِ تجري أمامنا، إعادةِ روايةِ هذه الحادثة نفسها من قِبَل آخرين أو كثيرين. . .) هي القراءة النفسية التي تسعى لأن تضع أمام الوعي المشخِّص المعالِجِ انجراحَ الشخصية، أو الحالةَ، في حاضرها (را: الوَعْيَنة).

هنا الخطوة الأولى من القراءة؛ فهنا المرحلة «النظرية» أو التمهيدية حيث المعرفة الأشملِ والأدقّ بواقع الإنسان الصابر في اشتباكه مع الحقل أو الظروفِ الموضوعية، ومع الآمال المرجوّة أو خُطّةِ الحياة للأنا وعلائقيتها وديناميِاتها.

ت/ وهكذا فإِنَّ القراءة للنّصّ، بحسب تلك الزاوية أو النقطة من النظر، تلجأ إلى تشخيصٍ دقيقٍ للراهن أي لما هو ماثل (قائم، نافِذ، مقروء، مسموع، أزمة، شكوى، نقص، مَرَضي أو سويّ)؛ وتلجأ ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى كشف ما هو خبرات صَدْميةٌ أو تجارب منسية مدفونة، أو إلى ارتياد اللاوعيِ الفردي، ثم اللاوعيِ الثقافي للألفاظ والحركات (للمعتقدات، السلوكات، الصُّوَر، الأفكار...) المنجرحةِ أو الجارحة للشخصية...

2 ـ وتِبعاً لأواليات العامِل الطِّبْنَفْسي أو التحليلْنَفْسي، تَحْصل المعرفةُ المحيطة المستنفدِة بواسطة وسائلَ وتقنياتٍ عديدة؛ أهمّها ـ بعد المعرفة العيادية بالسنوات الأولى من العمر أو من التجربة الحضارية ـ الاستماعُ الطويل الصبورُ لما يقوله النَّصّ (الصابر، المنجرح، المريض أو الإنسان السويّ). فبذلك الاستماع نصل إلى ما سَكَتَ النَّصّ عن قوله، أو إسماعه، أو كشفِه. المُراد هو أنّ المُجزي هنا هو التعقّب التحليلي المُثابِر للمغيَّب والمكبوت، وللمطرود والمرفوض (قا: الهفوة، زلّة اللسان، العَرّة). فكل هذا القطاع ضروريّ لتشخصيص رؤيةٍ مستنفِدة أو، على الأقل، كافيةٍ لجانبيّ الشخصية (النصّ، الحلم، المُدْرَك، التجربة) أي للعلني والكامن.

3 ـ وقراءةُ النّصّ بعد هذا الكشفِ على الحالة، أي بعد المعرفة بالصابر، تنتقل إلى مرحلةٍ ثانيةٍ من المنهج. إنّها مرحلة البحث عن تقليص التوتّر، وخفضِ القلق، أو استيعابِ الانجراح، أو الإحاطةِ بالحالة سويةً كانت أم فاترةً أم غير متكيِّفة وغير ناضجة (ناقصة، ريثية، غير مباشرة، لفظية، وهمية، تعويضية).

هنا، عند المرحلة الثانية من سيرورة منهج الصحة النفسية في القراءة للحالة أي في تحقيق الهدف المحدَّد لذلك المنهج، نُجابِهِ «تُهمةً» أو شكوى. يَظْهر لنا قَلقٌ أو توتّر، فراغُ أو تمأزقٌ ناجم عن تصوّر فولكلوري (غير دقيق، ضبابي، غيومي) لطبيعة خطاب عِلم الصحة النفسية، أو «الماهية» ومعنى المنهج التحليلنفسي. إنّ هذا الأخير

لا يعني أنه مكرَّس فقط لمجابهة المَرَضى، واللاواعي، والغائر، والظلي، واللاسويّ، الخ. . . من جهةٍ ثانية، إنّه لم المُمِلّ والطّفلي تكرار القول الذي يَجزُم، بعيداً عن كلّ التباسٍ أو عمومية، بأنّ التحليلنفس ليس الفرويدية. وليس، ولمرة أخرى، التحليل النفسي الراهنُ شديد الاهتمام بما قدّمه فرويد الذي، في رأي معظم الحارثين في ذلك المجال، تخطّاه الفكر؛ ولا نحتفظ اليوم إلاّ بالقليل من القليل الذي بقي من فرويد. . . أمّا الملخَّص، المكثَّف والمكرور جداً، فهو أنّ علم الصحة النفسية ومنهج التحليل النفسي وعِلم الطبّ النفسي، وما إلى ذلك أو حوله (العلاجَنْفس، إعادة التأهيل، إعادة التكييف مع الذات وفي الحقل والعلائقية. . .)، مجالاتٌ وطرائق غرضُها هو السويّ واللاسويُّ أو الصحي والمَرَضي، المتكيِّف واللامتكيِّف، اللامباشر والمباشر. . . فكل شخصية، ككلّ نصّ أو إدراكٍ، أو تفسيرٍ، أو حالة، أو تجربةٍ حضارية، تنتفع من أنوار التحليل النفسي، ومن ثمرات الطبْنَفْس وروحيةِ العلاجْنَفس. والقراءة، تبعاً لتلك الأنوار والثمرات أو الرؤية، تعني قراءةً تَهدف الكشفَ والمعرفة المحيطةَ والوضع أمام الوعي. ولا تعني تضخيماً للجنسيّ، ولا تجريحاً؛ ولا هي قراءة تلوم أو توءثِّم: إنّا لا نُقزِّم؛ إنما هي توسِّع معرِفتَنا وفَهمنا وأَعْيُنَنا إذْ هي تنوير، وكشف، وتعقّبٌ لما هو لا عقل وضد العقل، لما هو أزماتٌ وقيعان أو تعاريج وثنايا. . . لا يكتفي الطبيب بالنظرة السطحية التي تكتفي بالبادي، أو التي تستغني عن الأدوات والأجهزة المِسبارية. إنّ تصوّراتنا وأفاهيمنا المتعلّقة بالمَرَضيّ والسويّ هي ما يجب أن يوضع على محكّات النقدانية الاستعابية حيث التأسُّسُ على نقد ما قد يبدو بديهياً، ماهوياً، يقينياً، واضحاً، سليماً، معافىً، مسلَّماً به. . .

4 ـ المعرفةُ التي تقدّمها القراءةُ الطِّبْنَفْسية قائمةٌ أيضاً على جهازِ ألسني دقيقٍ ومتين، ويعطي هيكلاً عاماً أو بُنيةً متماسكةً صلبة ومتساوقة. فهي معرفة، من نقطةِ نظرِ الألسنية، تاريخيةٌ ثم محرّكةٌ للوضع الحاضر، امتدادية وعُمُقيّة؛ وهي أيضاً معرفة يكوِّنها الواعي والمتضمَّن، الظّلي أو الثانوي والبادي أو العلني، التعاقبي والتزامني، اللغةُ الاصطناعية واللغةُ الاعتيادية، العلاقاتُ والأيقونات، الدلالاتُ المختلفة والعلاقات.

5 ـ والقراءة المذكورة أعلاه هي، بَعدُ أيضاً، **إناسية**. ليست هي فقط محرَّكة

بالمجتمعي والاجتماعي، بالتاريخي والحضاريّ. وبحسب هذا الهيكل الإناسي للطرائق والمجال ثمّ للغرض والأفاهيم المستعمَلة في القراءة الطبْنَفْسيّة والتحليلنفسية الألسنية، فإنّ هذه القراءة تَنفتح على الإنسان في كل ثقافةٍ أو تاريخ. وبهذا البُعد الإناسي فإنّ قراءتنا تغدو أيضاً قراءةً كونيةً شاملة، وصالحةً في كل ثقافةٍ أو خطابٍ، وفي كل شخصيةٍ أو تجربة، حالةٍ أو نَصّ.

6 ـ وعلى سبيل الشاهد، تكونِ قراءة خِطاب الأفغاني، أو خطابِ التجربة العربية الثانية (الاجتهاية، التنويرية الأُولى، التحديثيّة، «النهضة»، الخ...)، تبعاً للقراءة المذكورة، تشخيصاً للمنجرح والسويّ معاً، للظلّي وللمقاوِمات الواعية واللاواعيةِ للتكيّف المنشود، وللرشدانية التي هي فلسفة في التغيير المخطَّط، واستراتيجيا في النقد والتعمير من أجل إعادة تأهيل موقع الإنسان وعلائقيته، فعاليته ومردوديته، صيانته لذاته وتوكيده لها داخل النّحناوية المنيعة وحَسَنة التكيّف ضمن الدار العالمية للمعاصَرة أو للعِلمِ والفلسفة.

7 ـ في كلماتٍ أدمث، إنّ قراءة خطاب الأفغاني/عبده، عبد الرحمن بدوي أو ز.ن. محمود، ليست مجرّد ملاحقةٍ لما هو هناك غير سويّ وناقص وغير متكيّف؛ ولا هي فقط قراءة للمَرضي والجنسي، والمنجرح والاختلالي. ومن اللادقيق القول إنها قراءة تعقّبيّة متحريّة أو بوليسية واتهامية، أي قراءة تهتمّ بالمسكوت عنه واللاواعي في النّصّ، وبما هو طفلي وغير رشداني وإعلالٌ في الصحة النفسية والتوازن النفسي الاجتماعي... كل ذلك أمور يَهمّنا جداً أن نحيط بها كي نضعها أمام الوعي الناقد بغية استيعابها وتجاوزها، ومن أجل التعلّم منها ثم تَمثُّلِ روحيتها وخبراتها... لكنّ تلك «الأمور» لا تكفي من أجل القول إنّنا حصلنا بواسطتها على قراءةٍ مستنفِدة، أو على معرفةٍ كافيةٍ وقادرةٍ وحدها على الانتقالِ بنا إلى عملية إعادة الضبط، أو إلى إعادة التأهيل وحيث التعضيةُ الجديدة المُتناقِحة المَرِنةُ والإسهامية التثميرية...

8 ـ كل معرفة طِبْنَفسيةٍ تؤدّي إلى إرادة التغيير المخطَّطة، إلى الاستراتيجيا، إلى الرؤيةِ العقلانيةِ والشمولانية. إنّ التّغييرانية فلسفة، ونظر أَعمّي أشملي في وجودٍ مختلفٍ، ومآلٍ أو عواقبيةٍ محكومةٍ بالإرادة الحرّة والباحثة عن التكيّف الإيجابي المستقبليّ النزعة والإسهاميّ.

فالمعرفة التي يصل إليها الطبيب أو الاختصاصي النفسي تولِّد توتّراً، وتَفرض البحثَ عن حلّ لذلك التوتّر يكون حلاً يُعيد التنظيم والنظر فيما تحقّق وما لم يتحقّق، وفي الأواليات أو الطرائق والمقاوِمات، وفي التوصيف والتشخيص وطرائق العلاج المطروحة، وفي الأجهزة والآلات والأدوية والأفهومات. . .

بقراءة خطاب التنوير العربي الإسلامي، في تجربة أو حالة الأفغاني/ عبده أو أيّ صابر آخر معاصر (بدوي، ز. ن. محمود، الخ) ينكشف لنا ـ بعد الوَعْيَنَة أو المعرفة التحليلنفسية لذلك الخطاب ـ علاجٌ للإشكاليات بواسطة الكلام. ذلك العلاج للتأزّم العربي «النهضوي» ماذا هو؟ ماذا يكون وماذا يمكن أن يعطي؟ إنه استراتيجيا جديدة في نقد العقلانية والحرية وشتّى الأفهومات الأخرى التي «برع النهضويون» والمعاصِرون في تحليلها وصقلها. إنّ الخطاب العربي الراهن خطاب يعمِّق التنوير «النهضوي»، ويوسِّع مجالات ذلك التنوير، وينقد بشموليةٍ مقولات الحداثةِ والتمدينِ والنهضات، ويعيد حراثة العقلي واللاعقلي، يعيد البَنْيَنة والتنقيب. . . وكل ذلك يعني تدعيمَ ما بناه أو زرعه أو بيّأه الخطابُ الاجتهادي، وتوقيدَ المزيدِ فالمزيد من تنظيم الحقل والعلائقية تبعاً للتمركز حول «روح العَصْر» في مجال الصناعة والعلوم الثائرةِ والآلة والصورة؛ وفي مجال صناعة الإنسان بل وكلِّ ما في كلِّ إنسان. وليس ذلك التمركز سوى التكيّف الإيجابي، للذات وحقلها المحلي والخصوصيات، داخل التمثُّل المتناقِح والنقدي للعولمة.

9 ـ تغيّرت المُثيراتُ والبواعثُ والمحرِّكات والحوافز، ولم تَبقَ الاستراتيجيةُ أو الرّشدانية التي طرحها الفكر العربي المعاصر قادرةً على توفير التوكيد الذاتي، وإشباع مشاعر الانتماء إلى النّحن القوية، وإرواء الحاجة للشعور بالأمن والاستقلال والإسهام. إنّ صيغةَ تكييفانيةٍ جديدةٍ لا يعني القَطع مع، أو الانقطاع عن. . .؛ فالأقربُ إلى الممكن والواجب هو إعادةُ التدقيق، وتعميقُ النقد، وتوسيعُ المدى، ومعاودةُ النظر في التعلّم والاكتساب، أو في الإسهام والاستيعاب والتخطي [1].

(1) عن توليد المعاني (الجديدة)، قا: ابن رشيق، العُمدة، مج1، صص 262 ـ 265. نقد تنبه الكاتب، في ذلك الفصل عن توليد الأفكار الجديدة إلى أن الجديد هو اختراع حيناً؛ وأحياناً كثيرة هو إعادة صياغة.

10 ـ كَشَفَتْ القراءة النفسانيةُ لبعض الظواهر التاريخية فسحةً كانت بوراً، ونوَّرت مساحةً وجدانية (عواطِفيةً، ذاتيةَ المنحى) كانت معتِمة. وكمَثَل، قدّم جديداً التشخيصُ الطبيبي العيادي للبُعد النفسي في ظاهرة الغزو الجاهلي؛ وبخاصةٍ لظاهرة «الفتوحات» حيث عَمَّ انبثاثُ الإسلامِ والتقاطُه (إرساله واستقباله، حركيته. . .)، ثم انغراسُه في حقلٍ خصبٍ وداخل «نَحنُ» [أمّةٍ، جماعةٍ وسُنَّة، متَّحَدٍ جغرافي وروحي أو أيديولوجي. . .] قويةٍ وواعِدةٍ ثم واثقةٍ وإسهامية.

وفي عبارةٍ أخرى، إنّ المناهج العيادية والتحليلْنَفْسيةَ ـ وهي تُستَعمَل لدراسة السويّ كما اللاسويّ والصّحّي كما المَرَضي ـ تَضع أمام الوعي دورَ العوامل الذاتيّةِ النّزعة، والعوامل الانفعاليةِ، والأبعاد الصُّوَرية والرمزية واللاواعيةِ والقسريةِ والمتخيَّلة. . . كان التوكيد الذاتي، والرغبة بالخلود، وحاجاتٍ مثل الحاجة للشعور بالاقتدار والاستقلال والكفاءة، أبرز العوامل النفسية التي تحرّكت ولعبت دور الباعث والحافز والدافع في مسار بَثّ الإسلام وإبلاغه أو إرساله وإيصاله داخل دار الأُمم وطوال قرون. المُراد هو أنّ منهج تحليل أيديولوجيا الغزو الجاهلي ـ والأيديولوجيات الإسلامية ـ تحليلاً نفسياً إناسياً، منهجٌ ناجح في توضيح والتقاط دور النفسي واللاواعي، ودور إرادة القوة وإثبات الاعتبار الذاتي أو فرضِ التقدير وَجَلْبِ الاحترام. . .[1].

11 ـ إنّ قراءتنا النفسية هذه تُدعِّم الصّحيَّ أو السويَّ كما الناجح والسديد؛ وتَضَع أمام الوعيِ مشاعر الانهزام واليأس، وسلوكات الانجراح والاحباط، وعُقَدَ التأثيم الذاتي والعقابِ الذاتي ولومِ النَّحنُ وتقريعها أو كرهها والرغبةِ بقتلها، والتماهي مع القاهر المعتدي. . . بعد تلك الوَعْينة للإشكالي والفشل واللاتكيّف، للاختلالي والقسري والصّندعقلي، تنتقل تلك القراءة إلى التفسير والتحليل لتلك الأزمة في الخطاب والسلوك والوعي والنحنُ، ثم إلى طرق العلاج أو إعادة التأهيل.

---

(1) سَبَق أن كشَفْنا، في مكانٍ آخر، البُعدَ النرجسي والتوكيد الذاتي في: تَعدّد الزوجات، تقديس العُذرية، القيم الجاهلية، أو البدوية (الكَرَم، الوفاء، الفتوّة، المروءة، الحَمِيّة، الضيافة. . .).

II ـ أُضمومة

حفنةُ مقولاتٍ فلسفية أمام القراءة غير التحليلْنفسية

1 ـ لا أعتقد أنّي أفْرض من خارجٍ، وبتعسّفٍ واعتباطيةٍ، وجود المذهب الإنسانوي [الأُنسية، الإنسانوية، الإنسانانية] في الفكر العربي الإسلامي التأسيسي، ثم الاجتهادي [النهضوي]. ولا أفترض وجوده. فالقضية هنا ليست إسقاطاً، أو مفارقةً تاريخية. ولعلّ هذه المقولة في أنّ الإنسانويةَ العربية عربيةٌ عريقةٌ عريضة أو حارثةٌ متوقِّدة مع رجالٍ من نظراء ابن المقفّع، على سبيل الشاهد، بعيدة أيضاً وكثيراً من أن تكون توفيقانية وتلفيقانية؛ ولا أعتقد أنّ تلك المقولة معادية للدين، أو للإيمان بالإنسان والعقل والإرادة داخل الفكر العربي الإسلامي والنَّحناوية الأرومية.

أ/ ربما أكون قد بالغتُ شيئاً ما، أعلاه، في استباق الاعتراضات والداحضات. لا بأس!!! فالأهمّ هو أنّه لا صعوبات في تقديم الشواهد والقرائن على صحة تلك المقولة؛ وعلى النظر الفلسفي المعاصر، والمضارع الذي يشدِّد حتى الإفراط واللاعفوية في التركيز على الانطلاق من الإنسان، ومن الثقة بعقله وحريته، بحقوقه الثابتةِ الخالدة، بقدرته ونجاحه في مجال التشريع لذاته، وتنظيمِ سلطته، وصياغةِ الحقائق، وتطويرِ القيمة والجمالي والنّحنُ المنيعةِ والإسهامية والمسيطِرة على ذاتها ومصيرها.

ب/ أخلُص، الآن وهنا، إلى إفصاح فكرةٍ مفادها أنْ لا حاجة، من أجل تأكيد الإنسانوية العربية الإسلامية ـ على سبيل الشاهد ـ طبيعةً ومساراً أو بنيةً وتطوّراً وتوجّهات، إلى الاستناد إلى مؤيِّدين وأنصار. الحاجة تبدو لا بُدِّيَّةً فقط من أجل التأزيم الهادفِ للتطوير؛ وليس هي من أجل سندٍ، أو شاهدٍ، أو مُحامٍ ومقرِّظ.

2 ـ يُعدّ مصطلح «إعادة تلوين الذات» من المصطلحات الصوفية الرائعة التي تنمّ عن قدرة الإنسان على تغيير نفسه، أو على التعبير عن ذاته، باستمرارٍ ومرونة وتسامح أو حرية. إنّ الإرادة، في الفكر الصُّوفي، قدرةٌ تبدو شديدة التأثير والأهمية عند الإنسان وفي النّحناوية؛ فهي قوة تُعيد صياغةَ الشخصية، وأداةُ تمكينٍ ونفيٍ، أو جهازُ إثباتٍ وضبط: الإرادة تُراقِب الأحوال، وتُحاسِب وتُحاكِم كلّ مُقامٍ أو كلّ محطة في الطريق الشاقّ، المنطلِق من الجسدي والمحسوس، بحثاً عن المتعالّي والروحي؛ ومن ثم عن التواصل مع المطلق وسعياً لامتلاك «الحقيقة» بغير ذوبانٍ فيها[1].

3 ـ يتكرّس، داخل ميادين المدرسة الفلسفية العربية، ميدانٌ موضوعُهُ تَحرّي وتَعقّبُ مقولاتِ الفلسفةِ العمليّة. ومن مكتسَبات هذه المدرسة قراءتُها لمفاهيم الحرية والعدالة، كما المواطنية وتكافؤ الفرص، قراءةً تنطلق من الأوضاع الراهنة عندنا وفي العالم والقيم الحضارية الكونية؛ ومن ثم تَرجَع القهقري إلى «مرحلة النهضة»، فمرحلة العصور النرجسية أو الاستكفائيةِ الوهمية، فمرحلة القرون التأسيسية فائقةِ النجاح. إنّ قراءةً تشخيصيةً علاجيةً للحرية والاستبداد، في التراثات العربية الإسلامية، تَنجح وتُسيطِر بقدر ما تكون قراءة تحليليةً ومقارِنة، تاريخيةً واستيعابية، تَعَلُّميةً ورانيةً إلى الإسهام وإعادةِ التشكُّل المَرِن والضّراميّ.

4 ـ وتَهتَم المدرسة الفلسفية العربية بميدانٍ يكون مكرَّساً لنقد مفهومات المواطنية والعدالة وحقوق الإنسان والأمةِ في مجتمعنا الراهن المستقبلي، وفي طوايا الوعي التاريخي واللاوعي الثقافي والمخزون الإناسي.

---

(1) هذه عيّنة من مقولاتٍ تَوسَّعَ الصوفيُّ في دراستها أو معاناتها قولاً ومعيوشيةً؛ سنرى أيضاً المروءة، الفتوة، الملامتية، تمكين الذات، المحبة، الفضائل المعيوشة أو التجربة الحية في الأخلاق، فصلُ النافع عن الجميل وفصلهما عن الحقيقة... ولا بأس من الربط بين المروءة أو الفتوة، كشاهد، ومقولاتٍ فكريةٍ مسكونيةُ البُعدِ والمقصد رائجةٍ في الدار العالمية للإنسان والخير.

5 ـ في كلّ من التفسيرات، أو القراءات، التي قامت بها المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، للقول الفلسفي الراهن ثم السِّنْخيّ التدشيني، شيء من المنعة أو الصحة وكثير من التنوير. ولا غَرو، فهي كلّها تفسيراتٌ تَصُبّ في مجرى إرادة تعميقِ القول الفلسفي، وتعزيزِ أسئلته ومناهجه، وصقلِ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر باستمرارٍ وعدمِ لَبْثٍ. إنّ القراءات النفسانية (العِبادية، التحليلْنَفسية، الطِّبْنفسية...) لا تُلغي حقَّ وقيمةَ القراءات الأخرى المختلفةِ والعديدة؛ ولا تُقصي أو تَستبعِد؛ ولا تَدَّعي احتكارَ الحقيقةِ أو التنرجُسَ والانقفالَ. فلا تصمد، أو تكون أخلاقيةً، أو تكون حقيقيةً سديدةً، كلُّ قراءةٍ أحاديةٍ أو تفاضليةٍ أو متسلِّطة، غير حواريةٍ وغير ديموقراطية أو غير متعاوِنةٍ.

الباب الثالث

ثورةٌ وصياغةٌ مستجِدَّةٌ للإنسانِ والعقلَيْن

و

حقوقِ المجتمع والوطنِ والمسكونة

الفصل الأول : الأفغاني ـ التأسيسُ للحداثة أو للتنويرانية العربية الأولى.

الفصل الثاني: إعادةُ مَغْنَيَة للأفهومات الماورائيةِ ومقولاتٍ في الفكر والكونيِّ والمسكونية.

الفصل الأول

الأفغاني: التأسيسُ للحداثةِ أو التنويرانيةِ العربيةِ الأولى الإستيعابيةِ والنقدانية

(التجربةُ العربيةُ الثانية مع الفلسفةِ ونَقْدِ الأيديولوجياتِ والوعيِ والسلوك)

I

1 ـ أنا مهتَمّ بالفلسفة العربية الإسلامية؛ وأعمل في مجال مقاربتها مع الطّلاّب في الجامعة غوصاً عن البنى في نصّها وأسئلتها، وعن القواعد والأجهزةِ في خطابها ومسارها، وعن المتراكِم والمستجِدّ في مصطلحاتها ومرجعيتها. وأنا أتعقَّب ما هو قطاعٌ نفساني بعامة، وبخاصةٍ داخل ماهو تراثي، ثم محلّي معاصر، ثم راهنٌ إنْ في فكرنا الراهن أَمْ في نطاق الدار العالمية.

2 ـ في العام الماضي، وكنتُ قد انتهيتُ من وضع كتابَيْن عن الأفغاني ومحمد عبده، فتّشتُ بحماسةٍ عن مؤسسَّة أو مركزٍ للبحوث يكرِّس فسحةً، وأملاً، للإحتفال بالذكرى المئوية الأولى لوفاة السّيّد الأسد آبادي [= الأفغاني] الذي أحدث ثورةً وانعطافاتٍ في المعرفة والحقيقة والذات.

3 ـ تمنّيتُ ـ لتلك المساعي التكريمية المنشودة ـ أن يُسهِم فيها مفكِّرون من كلّ أمّة إسلامية؛ ومن كل الثقافات التي تُلاحِقُ عمليات الإجتهاد الحضاري، والتي تهتمّ بالفلسفة بمعناها العربي/ اليوناني. فالفلسفة نظرٌ، هو شُمولانيٌّ في الوجود والقِيَم والمعرفة، تَرَسَّخَ على نحوٍ خاصّ في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي؛ وبذلك قد يتميَّز ذلك النمط والموقع من النظر العقلاني الأعَمّيّ ـ عندنا وفي أوروبا ـ عن ما

يماثله في الفكر الصيني، والهندي، أو الياباني القديم...

4 ـ الإنكباب على فكر الأسد آبادي، وعلى حكمته العملية، مناسبةٌ لتضافر وتظافر الأجنحة الأربعة للفلسفة الإسلامية في سبيل إعادة المَوْقَعة والنَّماطةِ لذلك الفكر؛ ولتلك الحكمة المَدَنية أو العِلم المَدَني (را: الفارابي). وهنا أيضاً المناسبةُ المؤاتية لإعادة النظر، على نحو فَريقيّ تكامليّ، في نصّ الفلسفة الإسلامية؛ وفي قراءةِ إشكاليتها ومنعطفاتها ومحاولاتِ ضبطِها لذاتها. ففي الفضاء الفكري والسياسي المَدَني المخصَّص للفيلسوف جمال الدين، تتحرّك عوامل وإمكاناتُ إعادةِ التدقيقِ في خطابه الذي نقل الفلسفةَ الأسلامية من التمركز حول العقل[= الحكمة النظرية] إلى التوقّد بالعقل العملي الذي راح يعيد تَعْضيةَ (تنظيم، بَنْيَنَة) معنى الإنسان، وحقيقةَ الفكر، وتوجّهاتِ النَّحنُ الإسلاميةِ صوب التطهّر الحضاري، والتّخلصِ من التَّرَدّي المتنوِّع المعقّدِ ومن ثم النسبيّ والتاريخيّ.

5 ـ إنّ الأفغاني، في قراءتي وتحليلاتي، فيلسوف. فهو فيلسوف معاصر، ومنعطَف في الوعي الفلسفي الإسلامي، وصاحبُ مِقْعَدٍ بارزٍ في حظيرة «أهل البرهان أو جماعة النظرانية». لم يُشدِّد الزملاء الحاضرون على هذه الرؤية، ولا هم عزفوا عنها. وأنا رغبتُ في إبرازها لأنّه لا بدّ من إدراكٍ جديدٍ للأفغاني. فهو، ولمرةٍ أخرى، من سليلة الكندي والفارابي وابن سينا؛ ومن ضمن البنية الفكريةِ التي من عناصرها ابن باجة وابن رشد وصدر الدين والسَّبْزواري... إنّه مؤسِّس الفلسفة الإسلامية في أسئلتها المعاصرة[1]؛ وهو الذي ـ من جهةٍ أخرى ـ امتصَّ الخطابَ العرفاني ثم حوَّله إلى ما قد أستطيع تسميته «العِرفان المحْدث»، أو النظرية الصوفية المعاصرة، أو فلسفة الدين معتَبَرةً بمثابة فرعٍ أو قطاعٍ من الفلسفة.

6 ـ الباقي، الأهَمّ والراقي، من الأفغاني هو دوره كمُحْدِثٍ لثورةٍ نقدية، أو كمؤسِّسٍ للانعطاف في التفكير، وفي العقل بواسطة العقل، وفي القِيَمِ والخير. لقد

(1) وهو، بحسب هذا المقتضى، مؤسِّس التجربة العربية الثانية مع التنوير (التنويرانية الاجتهادية، الأولى...)؛ أو مع الحداثة (الحداثانية الأولى، أو الاجتهادية...). وهو بذلك يُعَدّ مؤسِّس ميدان أو تيار الفلسفةِ الدينية في داخل الفلسفة العربية المعاصرة (أي فلسفة القرن العشرين).

اجترَح تصوراتٍ مدقَّقةً مدقِّقةً في التصورات عن الإنسان وما يكون وما يجب أن يكون، وعن المجتمع والوطنِ وعالَم الأقوياء وعلائقيتهم مع المستضعَفين والمتعثِّرين المستعمرَين. كما أنّه قد أعاد النظر والتسمية والمَعْنَيَة في التصورات والتمثّلاتِ عن الروح والدين، التعبّدِ والألوهية؛ وعن الأخلاق والفهمِ والمحاكمةِ للفَنّ والجمال والفَرَح.

II

1 ـ القراءة النقدية الإستيعابية للمحاضرات المحلِّلة لتجربة الأفغاني في الفكر والفلسفة، أو لشخصيته في سلوكاتها ووعيها، توفّر الشروطَ والضرورة لدراسة اللاوعي عنده. فما هو مكبوت، ولا سيما ما هو منجرحٌ وغير متمايز، جزء لاصقٌ مكاملٌ مع ما هو علني ومُباح وإيجابي؛ فالجانبان يؤخذان معاً. والسويّ واللاسويّ، المفصوح واللامفصوحُ، ليسا نقيضيْن؛ كلاهما ضروري لالتقاط نصّ الأفغاني وخطابه، أو لفهم ذاتِهِ وتفسيرها، وتشخيصِ «حالته» بتحوّلاتها ورموزها كما بخصوبتها وعتماتها.

2 ـ أنا موافق على القول الإيجابي عن الأسد آبادي: فهو يَستحقّ أن يؤخَذ اليوم بمثابة معلِّم، ومجدِّد، وتغييرانيّ، وتنويري ذي رؤيةٍ شمولانية للإنسان؛ وللحقل في ماضيه وحاضره ومستقبله. لكنّ هذه الموافقة لا تَحجب أو لا تضع جانباً ما هو فاتر وسلبي، ما هو قابل للإنتقاد وللإستيعاب، ما غدا غير قابلٍ للحياة والتطوير وما كان انفعالياً عطوباً، وما كان غير ناضجٍ معاصَرةً وحضارياً، أو غير فلسفي.

3 ـ ويعني ذلك إذاً أنّ نمط القراءة النقدية التأهيلية يفتح المجال أيضاً لإلتقاط المنجرِح واللابادي والمغْفَل في إدراكنا للأفغاني. إنّ القول المستنفِد المحيط لا يتّفق

مع عدم النظرِ إلى البُعْد الإقتصادي، المَنسيّ أو المهمَل، عند فيلسوفنا في جانِبَيْه المتكاملَيْن المتواضِحَيْن: النظري المحض، والأخلاقي السياسي العملي. نخسر كثيراً إنْ لم نقرأه من حيث هو صاحب مقولات في الإقتصاد حكمت رؤيتَه الإصلاحية، ونشاطَه في مجال الإجتهاد الحضاري حيث إعادةُ تأهيل النّحنُ العربية الإسلامية بعد تطهير الذات تبعاً لصورة مثاليةٍ مرغوبة وضرامية.

4 ـ ونكتشف جديداً آخر إذ نَدرس الفكر التربوي عند الأسد آبادي؛ وقد تنبّهنا في الجامعة اللبنانية إلى تلك الدراسة. كما نَحْرث في أرض بور إنْ قرأنا نَصَّه في: التعاملية، والحِكَم؛ ولا سيما في النبوةِ الصّنعة، والعِرفانِ المحْدَث، وإرادة التغيير، وإعادة التفسير كما الفهم والتأويل... ثم إنّ القراءة النفسية التحليلية، للمكتوبات عن شخصيته، تُشخِّص وتستوعِب القراءة البنيوية اللاتاريخية التي تجعل منه بطلاً أسطورياً، أي شخصيةً إناسيةً (أنتربولوجيةً) محكومةً بقوانين عامةٍ وقيودٍ مسبقة جاهزة.

5 ـ إنّني أمِيل صوب قراءةٍ عياديةٍ تَضع اللاوعي والعُصابي واللاعقل أمَام العقلِ الذي يُحاكِم ويُقاضي؛ وهذا كلّه قبل أن نُعيد تنظيم الشخصيةَ أو الخطاب، التجربةَ أو حالةِ شهودِ حادثٍ ثم إعادةَ روايةِ تلك الشهادة، أو سماعَ نَصٍّ ثم إعادة روايته. لقد جرى الكلام عن طفولة للأفغاني متميّزة، وعَن أهله المتفرِّدين... وقالوا لنا إنّه تَفوّقَ على زملائه، ثم على أساتذته. بل وهو وقد استغنى عن هؤلاء الأخيرين، فدَرَسَ على نفسه؛ وخاضَ تجارب، واشتهر في حقله بالأخلاق الرفيعة والأقوال المسبوكة السديدة. إنّ الشيماءة [= الصورة المسبَقة] البَطَليةَ تسجن الباحِثَ والمبحوث، فتفرض علينا أن نميِّز السيد جمال الدين بالبطولة والنبوغ والمعصومية. يعني هذا أنه لا جدوى، ولا سَداد، في أن نُسقِط عليه تصوّراتٍ مسبقةً تُكَمْلِن قدراته ومهاراته، أو أن نُضفي عليه تخيّلاتٍ جاهزةً تلمِّع وتحذف هنا ثم تجعله معصوماً هناك. إنّ عَصمَنَة البطل، أو أمْثَلَتَه، أوالية انشطارية تُنرجِس وتُسفِّل؛ ومن ثم تمجِّد الأنا مَركزيّةَ والأنا وَحْدِيّة ـ إنْ في الفرد أم في النّحنُ ـ بغير عقلانيةٍ وعن غير وعيٍ بل وعلى نحو قَهريّ.

6 ـ نتلبَّث عند «عارِض نفسي واجتماعي» أو عُصابٍ وقع فيه الشاب جمال الدين في عامه التاسع عشر. لقد روى في كلامه عن تجربته الشخصية في التعلّم

والتجاوز، حينما كان في السابعة والعشرين، أنّه أصيب بقلقٍ أو شكٍّ دام خمس سنوات كان إيّانها غير واثقٍ بالمعارف السائدة، وشاكّاً بالفِرَق ورؤسائها، رافضاً جميع الآراء والمذاهب إذْ كل منها يدّعي أنّه وحده على حقّ.

ثم يقول «الصابر» إنّه اهتدى إلى الحقيقة فجأةً، ودفعةً واحدة. فقد تمَّ له التحوّل إلى النور والإيمان بالعِرفان عن طريق الإشراق، أو بالحدْس والإلهام. لقد انتقل من العالَم الظاهري إلى عالم الروح، وانبجس أمامه نداء أو إشارة إلى «الخروج في الناس» أي إلى النمط الفكري الإجتماعي الذي يتمركز حول السياسي والعامّ، والعلائقي ومصالح العباد، وهموم المجتمع وحيث الحياة من أجل «بثّ النور» ونشر الدعوة إلى الله (قا: تحوُّل الغزالي، اهتداء الجنيد إلى حمل الرسالةِ الصوفية والنِّداء إليها، صدر الدين الشيرازي. . . ؛ ابن ادهم، محمد عبده[1]، بوذا، الأبطال في الإناسة والأنبيائية والتصوّف والفِرَق؛ را: عِلم البطولة والخلاص، قطاع البطولة والنرجسية في. . .).

نستخلص من تلك التجربة الإهتدائية، والتي هي نمط أصلي عامّ تعرفه الأمم القديمة والمعاصِرة، أنّ الأفغاني تخلّى عن موقعٍ أو «مقام» وانقطع، عبْر هجرته إلى الحقيقة أو الألوهة، إلى ما هو أسمى إنْ من حيثُ الوعي والسلوك أم في نصّه نفسه. وبذلك انتقل نَصّه من الشكّ إلى المستقر، ومن الموروث والمسموع إلى المنفتِح المتَّسِع أوالحيّ الدينامي. لقد انزاح عقله من عالم المعهود والنقلانية إلى الإجتهاد أو التجديد في كل المجالات: التعبير الكتابي، التربية، الإقتصاد (را: م. عبده). في اختصار، لقد تفجّر الإهتمام بالذات الفردية وتفسّخت الأنا مركزيةُ كي تحلّ محلّ ذلك الإهتماماتُ بالنّحنُ، وباكتساب خِبراتٍ حضارية جديدة، وبنقد السياسيِّ والاعتقادي، المُمارَس والمعيوش، عدم التفكير وغياب العقلانية (را: النقدانية الاستيعابية).

8 ـ ذلك التعبير بالصورة والرمز والمتخيَّل عن انتقال الأفغاني من اللامتمايز واللاواعي والإختماري إلى عالَم السياسة والعقلِ ونشر النور، دليل ساطع على أنه صوفي، أو عرفاني أو ما إلى ذلك من تسميات من نحو: الحكيم الرّباني أو الإلهي، الفيلسوف الإشراقي، الإنسان الكامل، الربّ الإنساني. . . (قا: ابن سينا، ابن

---

(1) درسنا تجربة عبده في الاهتداء، في: زيعور، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده. . .

عربي). ولقد أعاد الأفغاني، فيما بعد، مَعْنَيَةَ الفلسفة العرفانية. وذاك التوجيه الجديد لمعاني وحقائق العِرفان هو ما يسمح لنا بالقول الذي سنكرّره أدناه والذي مفاده أنّ الأفغاني قد يُعدّ المؤسِّس للمدرسة الإسلامية المعاصرة في العِرفان، أو لما قلنا إنّه «العرفان المُحْدث» بل والفكر الصوفي المعاصر أي الملتزِم والمُحَدْثَن والكونيّ.

9 ـ نقدُ أمثلة البطل، أو الإمتناعُ الواعي عن عَصْمَنَتِه و كَمْلَنَتِه، طريقٌ إلى الإحتراز من الوقوع في الأسطوري وأسْطَرة الرجال التاريخيين. إسقاط القدْسَنَةِ يُسقِط الخوفَ من نقده ومحاكمته واستيعابه؛ ثم من تَخطّيه. فبذلك الإسقاط للخرافي واللاعقل يتوفّر الإدراك السّويُّ لجمال الدين الأفغاني، ويغدو سهلاً ممكِناً تفسير خطابه وسلوكه بغير رهبةٍ بل وبقدرةٍ على اكتشاف ما فيهما من حقيقةٍ ومما هو غير مباشر أي عطوب وزائل، ناقص ورثي [= ظَرْفي]، حماسي وانفعالي، حَمِيّة وغيرة على الجماعة والفكر.

III

1 ـ من أجل إدراك المعتِم، كما المتمايز في خطاب الأفغاني، قد يكون سديداً الإستعانةُ بأخذه مع محمد عبده داخل بنية واحدة. فهما يكوِّنان معاً فضاءً مشتركاً، ويتواضحان. إنّهما يتكاملان بتداخلٍ وتشابكٍ داخل تجربة التنوير، التحديث، التمدين، الحداثة، النهضة العربية الإسلامية التي بدأت منذ القرن السابع عشر ثم تأجّجت في التاسع عشر، الاجتهاد الحضاري الموسَّع (الاجتهادانية)...

2 ـ لا يعني إدراكهما كوحدة، أو ضمن إهابٍ واحد، أنهما غير مختلفيْن؛ أو أنّهما يَفهمان الحقيقة والمعنى والمستقبل على النحو الواحِد عينه. لكن ذلك النمط أو الجهاز من المعرفة يعني بلا شكّ أننا نغدو أقدر على الغوص في التلافيف ومن ثمّ في فهم حوادث وحقائق من مِثْل: إفتاء الإمام محمد عبده، في سنة 1903، بجواز صلاة أي ممارسٍ وراء أي إمامٍ مهما كان المذهب. كما أنّ تلك الطريقة في المعرفة تفسِّر لنا لماذا لا نخطىء إنْ ننسبْ تلامذة الأفغاني إلى محمد عبده؛ وبالعكس. واهتمام عبده بالتربويات يتناضَح ويتغاذى مع تحليلات الأفغاني للواقع التعليمي والتربوي؛ ولتغيير أسلوب التعبير، والقضاء والإدارة، والأزهر، ووضعية المرأة، ونظام الحكم والسياسة بعامة... (را: الفكر الاستراتيجي عنده عبده/ الأفغاني؛ التغييرانية) ، العقل العملي، النقدانية).

3 ـ قد تكون المعرفة أشمل، أو سديدةً نافعةً، إنْ أخذناهما، كلاهما، مع السيّد أحمد خان. فهذا قد يُمثِّل موقفاً ظَنّوه إفراطياً، ورؤيةً تَتّصف بأنّها على النقيض من الجذرانية التي تتجسّد بالأفغاني الثائر المتمرّد. أمّا نمط عبده فهو بينهما، وغير حادّ، ومترجرجٌ يبحث عن الإستنفاع والاستنجاح؛ ويتمحور حول المصلحة الآنيّة. نحن هنا أمام ثلاثة أنماط من السلوك، أو من الوعي ومواجهةِ الوقائع. وقد لا نقع في الظنّ أو المبالغة إنْ رأينا أنّ تلك الأنماط تُعبِّر عن قوانين عامة في التفكير أو عن تجارب خاصة بالإنسان، بالنظر في الوجود والتغيير والصيرورة، بالنظر في المعرفة والحرية والحقيقة. . .

4 ـ ما دمنا صادَقْنا على القول بقوانين تحكم الأفغاني، وعبده والسيّد أحمد خان، فإنّه يَتَحتَّم علينا إعادةُ محاكمة كلّ منهم بحسب تلك القوانين. هل نمط الأفغاني هو الأصوب، أم أنّ القوانين التي تحكم كل إنسانٍ يكون في موقف أحمد خان هي الأنتج والدقيقة والأسرع تحقيقاً للتغيير المنشود؟ الشروط الإجتماعية ساعدت على أن يكون الأفغاني جذرانياً، متشدِّداً ومشدِّداً على «تجييش» التاريخ والوعي بالإنجراح من أجل إعادة تأهيل الحضارة، والنمط الفكري، والموقعِ في العالَم. والشروط الخارجيةُ وخبراتُ الطفولة البهيجة، عند أحمد خان وعبده، وفَّرت لهما الإستقرار النفسي الإجتماعيَّ، أو الإرتياح واللاتوتّر في الوعي ثم في محاكمة الوقائع وصياغة الإستراتيجية. فحتى إلقاء الأحكام على الأشياء يَتلوَّن، في كلٍّ من تلك الشخصيات أوالمواقف أو الخطابات، بما هو لاوعيٌ فرديّ ثم ثقافيّ جماعيّ.

5 ـ أنتقِل بالتالي لتطبيق تلك الطريقة في القراءة على قراءة العلائقية بين الأمم الإسلامية، أو المذاهب، أو الفِرَق، أو التفاسير للنّصّ الواحدِ عينه. ففي إدراكنا لأيٍّ من تلك الظواهر، نخضع لقوانين أو نَضع أمام الوعي قواعد وطرائق عامة في المعرفة: إنّنا نُدرِك الكُلّي فوراً، أي أنّنا نقرأ الوحدة الحيّة المترابطة لكل المذاهب، أو الأمم، أو التفاسير، أو النصوص. بعد ذلك أقرأ الأجزاء المكوِّنةَ لتلك البنية الأجمعية. فلا أُدرِك عنصراً منها إلاّ داخل الكلّ، وبالترابط معه وبالنسبة إليه. لا يكون الكُلّ إلاّ بعناصره، ولا يكون العنصر إلاّ ضمن المُجْمَل أو الشكل العام. ومن السويّ بعد ذلك القولُ إنّ كلَّ تغييرٍ في هذا تغيرٌ في ذاك (وبالعكس)؛ وإنّ بين العناصر تكاملٌ أكثر مما هو تجاورٌ

وصدفويّ وعابرٌ عطوب. فكلّ تفسيرٍ جزءٌ من كلّ، وكل جزءٍ يأخذ معناه من تكامله مع الأجزاء الأخرى وضمن ذلك الكلّ أو تلك القراءةِ للتفسير الواحدِ عينه. وهكذا تكون العلائقيةُ تظافريةً وأفقية، وتناصُحيةً متغاذية شديدةَ البُعد عن القول باحتكار جزءٍ واحدٍ للحقيقة، أو للبنية، أو للنّصّ المشترك. فَبيْن العناصر (أو التفاسير، أو المستويات) لا يقوم الإبعاد والتهميش، ولا معنى أو حقيقة للتنافر، ولا سيما للتفرّد الرافضِ للآخر وللمتعدّد ومن ثم للمختلفِ، في إدراك هذه اللوحة أو المزهرية القائمة أمامي. إنّنا نختلف في ذلك الإدراك لأننا نختلف من حيث اللاوعي والثقافة، ومن حيث الخبرات والشروط. وفي هذا الإختلاف، حول إدراك الناس للشيء الواحد عينه، أساسٌ للتطوّر، ومن ثم قانونٌ يَفرض الحوار التَضافريَّ المنفتِح والضِّرامي.

6 ـ والكلام عن العلائقية البَيْنِيّة (الداخلية، فيما بين الأمم الإسلامية أو العالَمثَالثية) يُسلِس إلى الكلام عن العلائقية مع الدار العالمية للقوة، وللمعنى والمعرفة. لقد عَبَّر محمد عبده، وليس بأقلّ من الأفغاني، عن مرارةٍ لا عن حقدٍ في قوله إنّه لم يعرف أمَّةً أعنف من الفرنسيين والإنكليز تقتل الملايين من المسلمين وتُهينهم (هم وأمثالهم من الأمم) باستمرار، وفي كل يوم، وفي ديارهم (را: القوانين التي حكمت الإستعمارَ الفرنسي، الإستعمار الإنكليزي، الروسي). أنا أعتقد أنّ للفلسفة حقّها في محاكمة تلك الظاهرة التي تستمرّ حتى اليوم، وبحسب ما يعني ذلك، أو يتعلّمه، الطفل العربي وفي العالم الثالث... بإسم الفلسفة نقول إنّ في تلك الظاهرة إهانةً للإنسان وحريته وعقله، وللتاريخ والبشرية والألوهة. ومن هنا تكون تلك الموضوعةُ فكرةً فلسفية، ويحقّ للفلسفة أن تنظرإليها بعقلانيةٍ وشمولانية بل وأن تطالِب بالإعتذار والتعويض، بالغسل الواعي وإعادة المحاكمة للتاريخ وعلائقيةِ الأُمم، ولمعنى الحريةِ والإنسان والأخلاق ضمن الدار العالمية.

7 ـ إدراك نَصٍّ، أو خطابٍ، ظاهرةٌ معرفيةٌ تؤدّي إلى التدقيق توخّياً لتثميره واستيعابه؛ أو للتعلّم والتجاوز. والإدراكُ الفلسفيّ لمقولة عبده في أزليّة المادّة، أو لمقولة الأفغاني (ربّما) في النبوة الصّنعة، إدراكٌ يخضع لقوانين نفسية معرفية، وللمناهج الفلسفية، وللفكر الشمولاني العقلاني العام. يعني ذلك أنّ مقولة الأفغاني ـ عبده اجتهاد موسَّع أو عالمي مُنصَبٌّ على الحضارة أو على النّص بعامةٍ وانفتاح. لذلك

قد نستطيع قراءة اجتهادهما، المذكورَيْن أعلاه، بمثابة رأيٍ مختلف، ومن مستوى جديدٍ، وذي نورٍ يُسَطِّع مُعتِماً وحقلاً بوراً وقاعاً وتعاريج هي في الواقع أساسية وتنويرية في الدار العالمية للقوة والفكر. وفي كلامٍ أقْصر، قد لا تختلف كثيراً أو قليلاً مقولة الرائدَيْن الكَبيرَيْن عن الفكر السيناوي، أو الفلسفي الإسلامي بعامة، ولا عن مقولة «الصُّرْفة» عند أهل الإعتزال. نستطيع بيُسْرٍ التقاط ما قد يبدو دهرياً، أو من خارج الدين وعلى هامشه، عند ابن خلدون أحد أبرز الآباء الفلسفيين للأفغاني ـ عبده. والحقيقة هي هنا بعيدةٌ عن أن تكون إلحاداً، أو إبعاداً للروحيّ. إنّها، ببساطةٍ وبرؤيةٍ فوريةٍ كُلِّيّة، تعبير عن زاوية مختلفة، عن قراءةٍ تعدّدية ملحاحة ونقدانية، عن طريقةٍ معرفيةٍ اكتشافيةٍ إسهاميةٍ، عن تأويلٍ أو عن إعادةِ تفسيرٍ للنبوة، ولأزلية المادة، تنشأ عندما تتهيّأ لها الأوضاع والعقباتُ ثم الوعي بضرورة الحلّ للتأزّم، وبضرورة العلاج أو المطالبة بالشفاء أي حيث الرغبةُ بالتخطّي وبإعادة تسمية المفاهيم، بل وبإعادة ضبطِ الشخصيةِ والمجتمعِ والفكر.

في اختصار، إنّ تلك المقولتَيْن، أزلية المادية والنبوة الصنعة،وهما عيّنة هنا، تُفيدان فلسفةً هي إعادةُ طرحٍ للأسئلة الفلسفية، أو إعادةُ تعضيةٍ وتسميةٍ وتفسيرٍ للكُلّيات، للماهِيات، للعِلل الأولى، للأفهومات والمقولات وللأشمليات في المعرفة والعقل والحقيقة... فالقول بأزلية المادة، وبذلك المعنى البشري للنبوة (وبالتالي للوحي والدين)، قد كَثَّفَ نظريةً فلسفيةً أحدثت انعطافاً واجتراحاً جريئاً بالغ الجَسَارة يَعني، في نهاية الطريق، أنّ العقل هو مناطُ المعرفةِ، ومصدرُ الحقائق والتشريع، والمفسِّرُ للتاريخ والحرية والإنسان... هنا يتدفَّق المعنى الآخر الذي هو أنّ القول في العقل كمركزٍ وغاية يلغي القول في أنّ الدين هو الأول والنبع، القائد والمُطاع، المؤسِّسُ والمشرِّع... المُراد هو أنّ الإنسان، بحسب هذه الفلسفة عند الأفغاني/ عبده، يكون القيمة الأكبر، والمطلَق، والمسؤول عن ذاته وحريته وقانونه، والمستقِلّ، وخالق قِيمه ووالدَ نفسِه... (را: الإنسانوية العربية الإسلامية، إنكار النبوات أو القول بوحدة العقل وسمّوه على الوحي...؛ في: زيعور، تفسيرُ الحلم وفلسفاتُ النبوة...).

IV

1 ـ رفضَ صديقي التركي، خير الدين كرمان (من استانبول)، وأيّده الصديق الباكستاني حبيب الله رفيع، وكلاهما يَعْرف العربيةَ إلى جانب لغاتٍ إسلامية أخرى، مصطلح «الفلسفة العربية الإسلامية». وتمازحا مع آخر باكستاني (هندي) أيضاً؛ فأطلقوا عليّ ألقاباً منها: «شيخ العروبة»، القوميّ، المتعصِّب، المفتِّت، العِلماني... أنقُلُ إليكم رأيي في العلمانية التي دافعتُ عنها أمامهم احتراماً للدين وتمايزِ الميادين، للأخلاق والعقل، للفلسفيّ والسياسي. لقد قلتُ إنّي أشكّك في إخلاص ابن خلدون، على سبيل الشاهد، لقيم الإسلام التي هي بلا ريب عندي على النقيض من كل تبريرٍ للسلوك الخلدوني المناقضِ للعدالة ولممارسة القضاء بل وللمعايير المُحايثةِ معاً والمتعالية، أو الذاتيّة معاً والموضوعِية، التاريخية معاً والبنيوية...

2 ـ المُرام من مصطلح «الفلسفة العربية الإسلامية» ليس أبداً ما أثار امتعاض الأصدقاء. إنّه للتوضيح من جهة؛ ثم إنّه هادف إلى وَعْيَنَة الجدوى والحقائق من الإبقاء على اللغة العربية بمثابة لغةٍ تشترك فيها وتتلاقى الأممُ الإسلامية في توجّهاتها المعاصِرة نحو التّعولُم فيما بينها، وفي علائقيتها داخل الدار العالميةِ للفكر والفلسفة والسلعة، أو للإنسان والعقلِ والحرية.

3 ـ هنا أيضاً يُعادُ طرحُ العلاقةِ المرغوبة بين أجنحة «النّحنُ الإسلامية». والقراءةُ التي تُحاوِر وتتجاوز هي وحدها القادرةُ على أن تُفرِّقَ كي توحِّد، وتُعدِّد كي تُدرِك الظواهر على نحوِ أَجْمَعِيّ أو كُلّي شمّال.

4 ـ في قولي بخصائص وإمكانات تسمح بتسمية العطاء العربي منذ حوالي الخمسينات، في مجال الفلسفة، باسم «**المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة**»، لا يَنضح أدنى شعورِ بالإنفعال أو التَّفرُّد، ولا بالأنانيّة أو الايديولوجي والاستِبعادي. وردّي هنا، وأمام الجميع، هو ما حصل من تطوّرٍ وتطوير ـ داخل مدرستنا الراهنة في الفلسفة ـ في إدراكنا ثم تدريسنا للفلسفة العربيةِ الإسلامية التأسيسية والمعاصِرة، وللفلسفة الدينيةِ الراهنة المستقبلية، وللميتافيزيقا والمعرفيات والقيميات داخل العِرفان.

5 ـ أتكلّم الآن باسم خِبْرَتي الشخصيةِ في الجامعتَيْن اللبنانية واليسوعية (القديس يوسف). أقول إنّ تدريس الفلسفة العربية الإسلامية، على الصعيدين الثانوي والجامعي، كان يَقِف بها عند ابن رشد ثم يُغلَق باب الفكر بعد ابن خلدون. بعد هذَيْن العَلَمَيْن، كان المقرَّر الدراسي ينتقل رأساً إلى الطّهطاوي؛ و«النهضويين»، ومنهم الأفغاني. يعني ذلك القطع، عن تعمّدٍ أو لأسبابٍ أيديولوجية ولربما معرفيائية، أنّ الفكر والمجتمع استمرّا في الإستهلاك الذاتيّ طيلة قرونٍ أربعة. تلك التشويهاتُ هي التي انقشعَت، عندنا في لبنان، بفعل أنوار ما قلتُ أعلاه إنّه «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة» والتي هي، في الواقع، غير معاديةٍ للنظريات الفلسفية المعاصرة الإسلامية، وللنظريات المتعولمة بل والعالمية.

6 ـ لقد أكّدنا أنّ ذلك النوع البائد من تحقيب الفلسفة تقطيعي، وهو أيضاً ناقصٌ ومناقِضٌ للمناهج الفلسفية، ولاعتبار الفكر حركةً ضِراميةً حيَّةً لا تَتَوقَّف عن نقد ذاتها، وعن التغيّر مع العِلم، ومع التقدمِ التطهيريّ الإسهاميّ اللامَكْثي في الحضارة والفكر.

7 ـ أدخلنا، أو استرجعنا معيدين إلى حظيرة الفلسفة العربية الإسلامية، شخصيات غنية. فقد انفتحت المجالاتُ لتدريسِ طاشْ كبري زاده (أو حاجي خليفة) بصفته منتمياً إلى الجناح العثماني الذي كان مطروداً. وبدا لنا شديدَ النفعِ عميم الفائدةِ جهازُ (أداةُ، آلةُ، طريقة) القراءةِ للفلسفة العربية الإسلامية الذي وفّره التهانوي الهندي

في موسوعته «كشّاف إصطلاحات الفنون». وتعمّق كثيراً الإهتمام بالفيلسوف محمد إقبال (من الجناح الهندي، أيضاً). وأبرز ما يَستوعِب ويتخطّى مقولةَ أنّ فلسفتنا الأرومية قد ماتت بعد ابن خلدون، أو أنّ ابن رشد اندثر عندنا متنقلاً إلى أوروبا الوسيطية اللاتينية، هو كشفُ النسيان والظلامِ عن شخصياتٍ مثمِرةٍ وذات نظرٍ شمولانيّ: هنا اكتشفنا وأعدْنا اكتشاف الدواني، وصدر الدين الشيرازي، والسَّبْزواري؛ ولا أنسى نصير الدين الطوسي، واللّوكري أحد أبرز ممثّلي المدرسة السيناوية...

8 ـ وباسم المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة نَقّبنا أيضاً عن موضوعاتٍ جديدةٍ أو مُهَمَّشةٍ أو مَنسيةٍ داخل الفلسفة الإسلامية التأسيسية، ثم المعاصِرة التي عَمَّرها جمال الدين. وهكذا هكذا؛ لقد دخلتْ ميادينُ فرعية من نحو: الجماليات في الفلسفة والفكر، المعرفيات، عِلم القِيَم (القيميّات)، الإقتصاديات، الرِّمازة (عِلم الرمز)، التأويلانية، عِلم المتخيَّل، الحدْسِيّات، الإجتهادانية أو منطق الثقافات الإسلامية، الآدابية واليَنْبَغِيّات، المنطق في عصور الإستهلاكِ الذاتيّ أو عصورِ انقفال العقل الإسلامي نفسه (العصور العربية العثمانية التي زُعِم أنّها عصور انحطاطٍ وتدهورٍ).

ومن الموضوعات الأخرى المُعاد أيضاً صقلُها و«تأهيلها» أو طرحُها والنظرُ فيها، بعد أن كانت مهمَّشةً أو مطرودةً أو مَنسيةً، نذكُر: التسيير والاختيار، الحرية في الفرد وفي المجتمع، اعتماد العقل، النقد الموسَّع للسياسي والاقتصادي والقوانين، نقد السلوكات غير المنتِجة والطُّفيلية والانهزامية.

وفي اختصار، إنّ مدرستنا العربية الراهنة في الفلسفة تشتمل على ميدان مكرَّس ليس لتأرخة الفلسفة الأرومية فقط بل وأيضاً لإعادة صياغة وتنوير أسئلة تلك الفلسفة، ومقولاتٍ وإشكاليات نظّر فيها بنجاح البرهانيّون، والصوفيون، وعلماء أصول الفقه، والتربويون... فقد سبق أنْ ذكرنا، في الباب السابق، شواهد من مِثل: عِلم الآدابية، وحدة الوجود، المحبة، وحدة الأديان أو الطُّرُقِ إلى الحقيقة، الحلول، السببية، الشخصية التواكلية، اللاتفكير ومعاداة التفكير، الانسحابية والإحجامية والفتورية، أواليات الدفاع السلبية وغير المباشرة أو الوهمية والسحرية.

V

1 ـ نجح الأفغاني، أو الأسد آبادي، في تفعيل الوجه العملي للعقل. فمن حيث العقل النظري، كان فيلسوفنا هذا متمثّلاً، ومن ثم متجاوِزاً متخطّياً لفلسفة ابن سينا والطوسي والشيرازي؛ لكنّنا لا نعرف أنه انتقدهم أو شاء تجاوزَهم. الأهمّ هو أنّه حمل منهج الفلسفة ورؤيتها إلى الواقع والمجتمع أو إلى دراسة الظواهر الإجتماعية السياسية. هنا ننزاح إلى سؤال جديد هو: هل نجح الأسد آبادي في تثمير النظرية الفلسفية النظرية من أجل إعادة صقلِ النَّحْنُ، وتطهير الحضارة، وبناء علائقية اتّزانية منفتحة مع القوى الكبيرة في ذلك العصر وعلومه وقِيَمه؟

2 ـ التساؤل عن مدى نجاح المشروع الإجتهادي، عند الأفغاني/عبده، ليس في محلّه. وليس ممكناً قياسُ أو وزنُ النجاحات داخل «الإصلاح الديني» الذي معناه، في تحليلاتي، التحريرُ العام أو التنوير بالعقل وبالنقدِ لإشكاليات الإنسان والعلائقية والحضارة. فأنا أقف غير موافقٍ على عمليات التفجّع، وعلى التأثيم الذاتيّ، ومعاقبة النّحنُ، والتلذّذ المازوخي باجترار الفشل واللوم. من جهة تالية، أنا لا أوافق أيضاً على شَطْرَنَة التاريخ إلى فكرٍ سبّاق استباقي وإلى واقعٍ أليم متخلّف؛ فلا دقّة في إقامة الفجوة الواسعة القَطْعيةِ القاطعة بين الذّات وحقلها، بين الإنسان و الشروط الموضوعية، بين حضارة الذات وحضارة الآخر.

3 ـ إنّ تجربة جمال الدين/ عبده، في الإجتهاد الشامل من أجل التاريخ والحضارة، تجربة يجب أن تؤخذ على الصعيد النظري. وليس علينا أن نحاكمها فقط قياساً على نجاحها أو فشلها، وعلى صدقها أو كذبها.

4 ـ هل ينبغي التساؤل عَمّا إذا كان مشروع الأفغاني/ عبده شديد الفعالية في تحقيق «الإصلاح الديني»، **بلِ في التحرير بعامة، وفي تعميق التنوير الموسَّع للإنسان والعلائقية والحضارة**؟ أنا أميل إلى القول بنجاح ذلك المشروع العربي في الحداثة، أو في التنوير؛ لكن بغير أن أقول إنه كان واسعَ التأثير والإشعاع بالرغم من أنه نهض قوياً منذ منتصف القرن التاسع عشر، بل ومنذ القرن السابع عشر (را: امتصاص الأفغاني لروحية مشاريع التنوير عند مفكرين عثمانيين إبان تلك العصور العربية العثمانية).

5 ـ لقد كان التنويريون العرب، لا سيما منذ القرن الثامن عشر حتى الستينات من القرن العشرين، يحلِّلون الوقائع وفقاً للعقلانية والسببية، وللقوانين التاريخية والفكر النقديّ. فقد وضعوا العقل في مرتبةٍ متحكِّمة، وأَوْلوه القدرةَ على رفع المستويات المعيشية، وتشخيص الإنجراحاتِ واللامتكيِّف الحضاري كالإختلاليّ والآسِن في الشخصية والمجتمع والسلطة، في الوجود والأمّةِ والمعرفة، في الأخلاق والسياسة والحرية.

6 ـ لا أقول إنّ تلك التجربة الحضارية الإجتهادية، المسمّاة عند البعض يقظويةً أو نهضوية، فشِلَت. لم تَسقط! لكنها كانت قابلةً لأن تعطيِ أعمقَ وأوسع، أو أكثر وأحَدّ، إنْ أُخِذ «التغييرُ» بمثابة حركةٍ مستمرّةٍ وجماعيةٍ وقلَّ أن تَتحقّق بكاملها دفعةً واحدةً وإلى الأبد. إنّ تجربة التنوير، أو تجربة الحداثة، ليست عملاً فردياً وجزئياً؛ إنّها نشاطُ مؤسَّساتٍ ضِراميٌّ متكامّل، متناقِح ومنفتِح، وإعادةُ تعضيةٍ للأنا والأنتَ والنَّحنُ. إنّها تكييفانية لا تنتهي، أي رُشْدانية تخسر ذاتها إنْ انقفلَتْ أو استراحَت أو استكفَتْ بنفسها.

7 ـ من هذه المقدّمة العامة، والإستنباط، تُستخرج مقدّمة صغرى هي حالة «التنوير» الذي جَسَّده عبده/ الأفغاني. لا أظنّ أنه لم يحصل هنا انتباه إلى أنّ الحداثة أو التنوير سيرورة غير فردية، وغير مكتملة أبداً لأنّها عمل تنموي حيّ غير متوقِّف وغير

مُشبَع؛ بل ولأنها عملياتٌ متناقحة كلّية مقصودها إعادةُ تربيةٍ متكاملةٍ شاملة متوازنة. قد نبقى في الخطأ إنْ شَخّصْنا القضية على أنّها إصلاح؛ فهذه كلمة لا تعبِّر بدقّةٍ ولا بشموليةٍ وجدارةٍ عن ظواهر التطوّرالمجتمعي، والتّطهر الحضاريّ، وإعادة ضبط المسار التاريخيّ والمكانةِ الإسهاميةِ للنّحنُ المحلّيةِ بين الأمم المتفاعلة وحيث الثقافاتُ المتغاذيةُ المتحاورة. وفي كلامٍ أخصر، ليست القضية قضية إصلاحٍ ديني، أو إصلاحٍ فكريّ إجتماعيّ، إقتصاديّ وسياسي... فالقضيةُ هنا محورها الإنسان الباحث عن اللقمة الشريفة، والديمقراطية، والحرية؛ وعن مجتمعٍ مرنٍ ومتطوّر، وفكرٍ يصنع المستقبل ويُشبع حاجةَ الجماعةِ للشعور بالإستقلال والمِنعة والإحتماء... كانت الفلسفة هَمّ جمال الدين؛ وكان همّه الآخر رفْعُ الأيديولوجيا إلى مستوى الفلسفة. لقد نظَّر في إعادة تعضية الإنسان والميتافيزيقا، وفي إعادة تسميةٍ وبَنْيَنَةِ القيم والمعرفة والسياسة... المُراد هو أنّ جمال الدين ينطلِق ويتوهَّج باعتبار نفسه فيلسوفاً، وليس «صَبِيّاً هلوعاً»؛ ويُنظِّر، تحليلاً واستدلالاً، بعقلٍ فلسفي في المجتمع والبشر والوطن، في التفكير والسلوكات والاعتقادي والسياسي... وهو ينبِّه محمد عبده إلى أنّ الرؤية **الفلسفية لا تكون إلاّ شمولانيةً، كونيةُ البُعد، وليدة العقل الاستدلالي والفكر المنفتِح غير الخاضع للسلطة السياسية، عثمانية كانت أم بريطانية، وللحوادث الآنيةِ والنظرة الهلوعة الانفعالية وردود الفعل.**

لِذا، أعودُ إلى أنْ أدعم أحكامي التي تَأبى تقليص الأفغاني إلى مُصْلِح، إلى مُصلِح ديني، إلى مُصْلحٍ سياسي. لقد كان، في شخصيته التاريخية ونظامه الفلسفي، «واسعَ الرؤية»، استراتيجيَّ العقلِ والإرادة... ليس هو محصوراً في إصلاحٍ جزئي، أو في رؤيةٍ محدودةِ المجال والأفقُ. كان الممثِّل للفلسفة العربية الإسلامية، وللحكمة الدينية الفلسفية والتصوفِ والقولِ النظري بعامة... بهذه الصفة التمثيلية والخبرة النظرية كان يُحاكِم وينتقِد، يُنظِّر ويعيد التفكير. وبحكْم هذه الكفاءة والمهارةِ استطاع أن يتحرك إلى الأمام، نحو الجديد، نحو إعادة الصيانة للتصورات عن الحياة واللقمةِ والسلوك، عن الإنسان والمجتمع والوطن، عن التردّي والتقدّم والعِلم، عن أفهومات العقل والإيمان والخير، عن الواجب والحق والسياسة الرُّشدانية.

VI

1 ـ يشدّد الأفغاني على أنّ الأمم الإسلامية ضحية، أو شهيدٌ تظلمه الأمم القويةُ السلاحِ، وتقتله أو تجرحه دسائس المستعمِر الخائف من توحّدنا. وشدّد المحاضرون في هذه الندوة على تلك العقبات الخارجية، بل واعتبرَ بعضُنا الأفغانيَّ نفسَه مظلوماً وشهيداً وضحية. إنّه لمن غير المُجدي، ولا هو سويّ بل ولا هو حقيقي، تشخيصُ التجربة أو الشخصيةِ تِبعاً لهذه الطريقة المنجرحة، غير المباشرة، الناقصة. فاللّادقّة في ذلك التشخيص عقبةٌ في وجه إعادة التأهيل؛ ومانع عن إعادة الضبط وإعادة التوجّه، أو عن استيعاب التهويلي والتفجّعي أو المأساوي.

بيّنَت الوقائعِ التاريخيةُ والفلسفةُ النظرية أنّ للنزعات الوثوقية مخاطر؛ ويَحذَر الفكرُ العقلاني النقداني من مزالق تنجم عن تفعيل الأيديولوجي، وتحيينِ الطريقة الإسقاطية الإضفائية أو الطريقة التعميمية وما يَميل إلى التوفيق والإنتقاء. ولذا فقد يكون سلبياً أيضاً تَمركزُ الأمّةِ حول ذاتها؛ ولا إمكان اليوم لحفر الخنادق حول ثقافةٍ أو مكانٍ أو لسان. فالأجدى أو الأفعل هو إذَن الأقرب إلى الإمكان؛ وهو الذي يبني موقعاً عزيزاً، وعلائقيةً نديّةً متساويةً داخل الدار العالمية الراهنة للقوة والسلعة والصورة، للإنسان والعِلم والخير.

الحِكمة، داخل الثقافات الإسلامية، أسّسها الفلاسفة والصوفيون، والأدباء والعرفانيون، ومنظّمو الآدابية والتعاملية المثاليّة واليَنْبَغِيّات. أمّا الفلسفة فمختلفةٌ من حيث الميدان والمنهج. لكنّ الفلسفة، كما الحكمة، تَتّفق على التفكير بعقلانية وشُمولانية في إشكاليات الحاضر وروح العصر والوعي البشري الجماعي. ولا غرو، فنحن لا نريد التخلّي عن مصطلح الحكمة؛ فهذه أُجموعةٌ من المعايير والمناقب تحكُمُ تطوُّر العِلم، وعلائقتنا مع ثقافات الأمم الأخرى، ومع تجارب الآخرين في فهم الحقيقة وفي معنى الإنسان ودور عقله وحريته.

4 ـ ما نزال وسنبقى متمسّكين بمقولات الحكمة [المَناقبية] العربية الإسلامية، المتمايزة عن الفلسفة المحضة أو الميتافيزيقا أو البرهانيات أو علم الكلّيات، من أجل توجيه الوعي والمستقبل. فصوتُ الحكمة يتعدّى المحلّي والخصوصي والسمعي؛ وهي جديرة بأن تحرِّك بمعاييرها الإنسانوية العالمية عالَمَ ما بعد الهندسة الوراثية، وما بعد الثورة الإعلاميةِ أو التواصليةِ الراهنة. إنّ الأُحاديَّ المرفوضَ هو أن نتعلّم ثم نتجاوز غير مسلّحين بالحكمة، وذلك في مجالات الآلة الذكيّة وذكاء الآلة أو الجوامد، كما في دنيا الحاسوب والشبكةِ والمستقبليات وغزوِ الفضاء. . . والقول إنّنا توفيقيون وتلفيقيون، أو أيدلوجيون وحالِمون، في تصوّرنا للمستقبل الموحِّد بين الكينوني والتكنولوجي هو وحده قولٌ توفيقي وأيديولوجي، وحالم. والقول بإمكان ووجوب الصَّهر بين حضارة الآلة وحكمة التاريخ قول ردّده، بعد كثيرين مِنّا وفي هذه القاعة، الضيف العزيز روجيه غارودي (را: زيعور، ذكريات الوعي الجامعي العربي. . . ؛ حواراتي مع غارودي).

5 ـ يَطرح غارودي حلاً غنائياً، ورؤيةً شاعريةً تستجلب الرِّضى السريع العطوب. إنّ حضاراتٍ كثيرة، النَّحنُ عند الإسلامي أو الهندوسي أو الصيني، تُفتّشُ عن حلٍّ أو نمطٍ يَحفظ للأضداد وحدةً حيةً. حتى الفكر العربيّ يدعو إلى حفاظٍ على الروحي والقيمي (أو المَعاني والكينوني) في المواجهة مع التكنولوجي ومن أجل حضارة المستقبل. لكنْ لا أحَد، ولا غارودي سليل الفلسفة التأمّلية أو العائد تائباً ونكوصياً أو بحنينية، استطاع أنْ يتخطّى العَدَنيَّ والأمل والوهم أو المنهج التلفيقي الإنتقائي التوفيقي.

6 ـ تُستدعى هنا أطروحةُ هنتنغتون التي ردّدها بحذرٍ وتحوّطٍ، في العام الماضي وفي مثل هذا الشهر (آذار)، داخل مؤتمر الجنادرية (را: زيعور، ذكريات الوعي الجامعي. . .). لقد سمعته يقول إنّ المسلمين يأخذون التكنولوجي المناسب. وما يشبه هذا القول كان يوحي، في خطاب هَنْتِنْغْتون، بحضارة أقوى، وتقود، وتفكّر في لجم أخصام الغدّ. هذه الإيحاءات بالصِراعي في خطاب الرجل هي التي، في تحليلي، يَنبغي قبولها ثمّ التحرّك بها. إنّ تفعيل الصّدامي وأوالياتِ التحدّي المباشرة منهجٌ، وعاملٌ موقِّد، وأداةٌ تُعزّز المناعةَ وتَدفع صوب أن يكون الفكر غير انفعالي وإيجابياً إسهامياً بل وشجاعاً في بحثه الإستراتيجي عن التكيّف الحضاري الخلاّق. إنّ الصّراعي مقولة إيجابية تُحتِّمُ التخطيط لتطوير أدوات النجاحِ داخل الدار العالمية المكوكِبة، وحيال الأمة التي ترغب أن تكون وتبقى المسيطِرة و«القاتِلة» لأخصامها.

VII

1 ـ ربما لا أكون بعيداً جداً عن الصواب في أَخْذي للأفغاني بمثابة فيلسوف إسلامي؛ ومؤسِّسٍ للمدرسة الفلسفية العربية المعاصرة؛ ثم للنظرية أو للتجربة الإسلامية المعاصرة حيث توظيف العرفان المُحْدَث الالتزامي؛ وعلمِ الكلام المُحْدَث أي المهتمّ بالحضارة ككلّ وليس بتأسيسِ فرقةٍ أو بالإنتماء إلى فرع كلامي أحادي مقفلٍ مقفِل. لقد نقل الأفغاني/ عبده الفلسفةَ إلى إعادة صياغةِ الواقع، وحراثةِ المعرفة والفِعل. فصارت الأسئلةُ الفلسفية تؤزِّم الأجتماعيَّ والعلائقي، السياسي والمستقبلي، المواقع وأنماط التحليل والنقدِ والتقييم. كانت الفلسفة الإسلامية قبلهما منكفئةً على النظري أو حيث المنطقُ والمعرفة، الوجودُ والنبوة والسياسة. كان الفيلسوف العَربي الإسلامي في أو معَ السلطة؛ لكنّه لم يكن، على غرار ما رأينا في أواخر القرن الماضي، شديدَ الوعي بالإنهزام، ومن ثم بضرورة استعادةِ الشعورِ بالإستقلال والحريةِ والنّحناويةِ المنيعةِ داخل العالَم وفي المجتمع المحلّي وفي الشخصية الفردية.

2 ـ وشائج الفكر بين الأفغاني/ عبده وإقبال ملحوظ جيّداً، وتراكمي؛ وعَملَ على صقْل ذلك الإرتباط الفكري في إقبال ثم، في هذه الأيام، ابنه مقصود (وحتى منيب، حفيد إقبال). تَرجَم لي مقطعاً من قصيدة لإقبال في الأفغاني، فقلتُ لصديقي المُترجِم الباكستاني (الباشتوني): أنا قريب من هذا الفضاء الشعري، لكني غريبٌ عنه،

أمام قصيدة الجواهري في الموضوع نفسه. لقد وسَّعت ورسَّخت الفلسفةُ الإسلامية المعاصرة الانفتاح ثم التفاعل والمرونة، مع م. إقبال، حيال المعرفة في العالم والفلسفةِ في أوروبا.

3 ـ تفرض نفسَها القراءةُ التي ـ عند أحد المفكرين في هذا المؤتمر ـ أخذَت ضمن بنيةٍ معرفيةٍ واحدة الأفغاني/عبده وإقبال ثم الخميني. ولعلّ اعتبار الخميني من حيث هو فيلسوف وحكيمٌ إسلامي تَغذّى من سليلة الفلاسفة والحكماء والعرفانيين (ابن عربي، كشاهد) في ثقافات الإسلام، يفسِّر لنا رؤيته للعلائقية والإقتصادي وموقع الإنسان. كما أنّ الفلسفة الإسلامية المعاصرة، باحتلال العقلِ النقديِّ لمقعده في مجالها المميَّز، أخذتْ تغتني بالطرائق الشمولانية وتتوسّع بالموضوعات والأسئلةِ والمقولات. ثم إنّ الحكمة، في معناها المُحْدث أو الفضائلي والمَناقبي، تعود أيضاً لتؤكّد للجميع فعاليةَ العرفان الملتزم المنخرِط، وإيجابيةَ الفهم الصوفي التقبّلي الدينامي للنصّ والحقيقة، ومحموديةَ النقد للعقل والسياسةِ والحضارة. لقد صارت الفلسفة الإسلامية المعاصرة سياسةً، أو عقلاً سياسياً؛ ونريد لها أن تكون استراتيجيا في التفسير والتغيير والمحاكمة على صعيد المواطن والمجتمع والأُمم، وعلى صعيد الخطاب والعقلِ والعِلم أو الكوني والإيمانيِّ والميتافيزيقي.

4 ـ تبقى نقطةٌ أخيرة أُحاول أن أقتطِعها من حوار بيني وبين الفيلسوف ر. غارودي حول نشاطه في الفلسفة الراهنة: إنه يَعرف، في اعتقادي، ويؤكّد أنّ الفلسفة والعلوم بقيت أربعة قرون (بل سبعة، أو عشرة) معقودة اللواء ـ في الدار العالمية ـ للمسلمين والعرب. وهو يقرأ على نحوِ تاريخي شمولاني الفلسفة ـ في العصور الأوروبيةِ الوسطى والحَملات الأوروبية على الإسلام ـ ممثَّلةً ببعض الفلاسفة (لول، القديس الأكويني)، وبمحاكم التفتيش حتى القرن الثامن عشر، وبالإستشراق والخطابِ الغربي الإستعلائي والأناني والنرجسي. . . أودّ أن أعرض رأياً استخلصتُهُ ولعلّي أعود إليه تفصيلاً وتدقيقاً: أنا أعتقد أنّ غارودي فيلسوف اجتاف كلَّ ذلك؛ ومن ثمّ فهو حاملُ الرأي الإيجابي الشمولاني. رأيتُ فيه نقيضَ رينان في السوربون، ومؤيّداً لجمال الدين مقروؤاً في مجلة «ديبا» (Debat) بتاريخ 19 أيّار 1883.

5 ـ أرى في غارودي، مخاطِباً الفلسفة والوعي الفكريَّ الشّمّال، إنساناً يُعيد الفلسفة الإسلامية إلى «السوربون»؛ ويؤيد كلَّ مَن أسقط المركزية الأوروبية، وانتقد النمط الإعلامي التكنوتْروني المسيطِر، والعقلانيةَ التي يتبجّح بها (وبحقوق المواطن) نظام يقول إنّه عالمي عِلماني حرّ ومحرِّر... كما يُفهم غارودي جيداً إنْ تدبّرناه داخل الوعي الفلسفي الذي انتفع من رينان ثم تجاوزه متنكِّراً للمصطنع، ولعبادة العِلم، ولرفضِ الإيماني والمتخيَّل. ويجد غارودي في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وفي المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، تأييداً وتعميقاً للقول الجازم بوحدة أبعاد الإنسان المتكاملة، وثقافاته المتنوّعة المختلفة والتي تَرفض اعتبار الإنسان كائناً استهلاكياً، وآلة، وذا سلوكٍ جُرْذِيّ (فِئرانيّ/ rattomorphic).

VIII

1 ــ سمعتُ في أسد آباد محاضِراً انتمى بالقربى، وبالمعرفة المتواترة، إلى جمال الدين. تَحدّث المحاضِر عن طفولة هذا الأخير، وأسرته، وأقواله في نفسه بحسب ما شاع في تلك القرية وبين أولئك الأقارب. نَسب الخطيبُ إلى الأفغاني قولاً يَرفضُ القبوع في قفصٍ ضيّقٍ؛ فقد شبّه الشاب آنذاك نفسه بالطائر المحلّق. لاأعرف إنْ كان جمال الدين استعمل، في تلك الصورة البلاغية، كلمة «صقر»، أو كلمة «سيمُرغ»، أو كلمة «هُما». فهذه الأخيرة، تذكّرت أنّي قرأتها، بغير فهمٍ لمعناها، على جناح طائرة إيرانية في مطار دمشق. ثم قرأتُها في جملةٍ تتحدّث عن «تيدي نيكي» و«هما ناطِق»، وهما باحثتان في فكر الأفغاني وتراثه ولا سيما في علائقيته. وهكذا سألتُ عن معنى إسم السيدة الفارسية التي تحمل إسم «هُما». رَدَّ باسل سرايبي (مُرافِق): إنّه طير فارسي قديم... وتفكّرتُ في الرّبط بين هذا الطائر والطائر في التصوّف والعرفان (را: منطق الطير، للعطّار) وحتى عند ابن سينا (الورقاء، في: قصيدة في النفس)، الخ...

2 ــ من رموز الطير، في العرفان والتصوّف، النفسُ أو الروح ومن ثم الإرتفاع فالرّحلةُ المعراجيةُ إلى: السامي، الحكمة والمعرفة الحَدْسية، الخيال والمحبة، النوراني والسماوي، التحقّق أو الفناء في الله. إنّ الأفغاني وإذْ يتماهى في الطير فإنّه

يعبِّر بذلك عن التماهي في الفكر الخلاّق المجنَّح، والمحلِّق فوق الصغائر والزائلات، والباحِث عن الإندماج في الكُلّي والعام، وعن تَمثُّلِ الحكمة الصوفية، وتمثيل الحكيم الربّاني (الإنسان الكامل، رئيس المدينة الفاضلة، الفيلسوف الكامل، السياسي العادل، المعصوم، العادل، القطب أو الغوث الصوفي. . .). لقد كان الأفغاني مشبَعاً بتلك الأفكار؛ وتساكَنَ في الإنسان الواحد متناقِضاتٌ كثيرة وحيّة، تاريخية ومطوِّرة.

3 ـ تفاعل ذلك الوعي بالذات والنّحنُ، أو بالواقع المنجرح وبضرورة التحقّق الإيجابي، مع الوعي بمحدودية أو عدم جماهيريةِ تأثير المعرفة النظرية، وبضرورة الإنتقال إلى الحيّ والواقعي والوسيلي حيث أدوات التكيّف والإنخراط في السياسي والإجتماعي والإلتزامي. هنا صارت موضوعاتُ الفلسفة الإسلامية، على يد الأفغاني المتحوِّل والجديد، موضوعاتٍ غير مهتمةٍ بماهو فيذاتات (متعاليات، مُطْلَقَات، أفكار ما ورائية، الأشياء في ذاتها)[1]. إنتقل الأفغاني، في شخصيته الثانية هذه، إلى ما هو ظواهر، وعلائق، وأشياء من أجل ذاتها (لِذاتها، لِذاتات)[2].

4 ـ اغتنت الفلسفةُ الإسلامية الجديدة (الإجتهادية، التنويرية، الباحثةُ عن حداثة خاصةٍ تاريخية) بمصطلحات الأفغاني القِتالية، وبالمقارعة للواقع والأحداث بحثاً عن التغيير المنشود الإيجابي وعلى كل صعيدٍ، وبالصراع والنقدِ من أجل الوعي الفردي والعقلِ والحقيقة، ومصلحةِ النَّحنُ ومشاعرها بالتحقّق والحرية والإستقلال.

5 ـ لا يشكّ أحد في أنّ العلائقية التضافرية، بين متساوين، تَرتدّ نفعاً وإيجابيةً على الجميع. وإنْ كان التضافر مُجْدياً على كل صعيد، فهو أيضاً ضروري هنا والآن على صعيد المصطلحات[3] واللغة ومستقبلانية الفكر والعمل والقِيم. كتبَ لي أحد الأصدقاء الحروف الألِفبائية في اللغات العربية، والفارسية، والأوردُوِيَّة (تتجاوز الـ 28

---

(1) الفيذاتَة: الشيء في ذاتِه؛ الـ ـ في ـ ذاتِه.

(2) اللّذاتَة: الشيء من أجل ذاته؛ لِذاتِه؛ الـ ـ لِـ ـ ذاتِه.

(3) لا نستعمل، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، مصطلحاتٍ أجنبيةٍ من نحو: كومّونِسْم، سوشْيالِسْم. . . ونحن نتداول بغير تكلّفٍ أفهوماتٍ، من نحو: وجودانية، تاريخانية، شخصانية، تكييفانية، رُشدانية (أي النزعة إلى الرّشد الكثير والأعَمّ)، راهِناوية، تغييرانية، تأويلانية. . .

حرفاً): نستطيع هنا أن نكون أكثر مرونةً وتظافراً متضافِراً في مجال الطباعة الأسهل، واستعمال الحاسوب، وتشكيلِ الكلمات، والكتابة المألوفة (بعض الحروف لم أستطع فكَّها، مكتوبة بالفارسية أو الأُردُويّة) والمعتَمدة في الشبكة (إنْترنت).

6 ـ ويُمكِن، بَعد أيضاً، النظر في تعزيز مؤسَّسات ومراكز بحوث تتكرّس للعمل المشترك الإسهامي في ميادين الفلسفة، والعرفان، والتصوّف، والمعرفيات، والتاريخ، والقيميات والميتافيزيقا والجماليات... أمّا الأهمّ، والأقرب إلى حقائق القرن القادم وما بعده، فهو تأسيس مركزٍ للبحث الفلسفي. إنّ الفلسفة جامعٌ فكري، وجسر بين الأمم، ونمطٌ من التفكير المستقبلاني والتاريخاني الأعَمّ والأشمل في التفسير كما في التغيير، وفي المقارنة كما في التقييم، وفي التعلّم كما في الإستيعاب. ومن السّويّ، بل واللابدّي، أن نبدأ بترجمة الأعمال الفلسفية إنْ داخل لغاتنا الإسلامية أَمْ من اللغات العالمية. ثم إنّ اللغة العربية، أو المدرسة الفلسفية العربيةَ الراهنة، تمثَّلتْ وحاورتْ بمرونةٍ وتفاعليةٍ شتى التيارات الفلسفيةِ السائِدة في العالم؛ وكلُّ ذلك انطلاقاً من التراث الفلسفي العربي الإسلامي في تجربتَيْه التأسيسية ثم الإجتهادية، وفي تنويرانيته الجديدة الراهنة/ المستقبلية أو الثانية.

7 ـ أُريد أن أُقفِل هذه الأجموعة من طرائق النظر، أو من الأدوات الفكرية برأيٍ شخصي هو عبارة عن تشخيصٍ توصّلتُ إليه بواسطة قراءتي للوجوه ولغة الجسد؛ وللعادات في الجلوس والتباحث، أو في العيش والعمل، داخل جلساتِ مؤتمرٍ شارك فيه أكاديميون أتوا من معظم البلاد الإسلامية. أنا مضطرّ للإهتمام بتلك اللغات أو التعبيرات غير المنطوقة، وبذلك الكلام اللاملفوظ والمُصاحِب أو المُجِفّ لما هو كلام ملفوظ. أمّا سبب ذلك الإهتمام بما هو غير مفصوح وغير معبَّر عنه فهو، في الواقع، عائد إلى المهنة أو الإختصاص الأول عندي. ويعود أيضاً، من جهة ثانية، إلى الرغبة بالمعرفة للواقع الراهن، وللمقارنة مع الذي كان مألوفاً في التعاملية واليَنْبَغيات التأسيسية وفي التاريخ والعالَم.

مرجعية

الأفغاني (جمال الدين ـ)، الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات. . .

زيعور (علي ـ)، الأفغاني وعبده ـ في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، 1993.

ـ الخطاب الفلسفي والتربوي عند محمد عبده ومدرسة الإجتهاد الحضاري، بيروت، دار الطليعة، 1998.

ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، 1994.

عبده (محمد ـ)، الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة، بيروت، المؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر، ج6، 1972 ـ 1974.

الفصل الثاني

إعادةُ مَعْنَيةٍ للأفهوماتِ الماورائيةِ ولمقولاتٍ في الفكر والكونيِّ والمسكونية

(العقلُ النظريّ والعقل العملي في نظرانية الفارابي المحْدَث(*))

مع تألق الفكر والفلسفة والنقد، في التجربة الاجتهادية ذات النزعة الحضارية الموسّعة، اتسعت مروحةُ النظر العقلاني الواقعاني في أسئلة ومشكلاتِ التشخيص والعلاج على صعيد الشخصية والمجتمع والوطن. فَبَدا العقل يغرس متحركاً في تغيير معنى النجاح إنْ في إدارة دقّة الحياة، أم في التفاعل الاجتماعي ثم عبز الحضاري، وفي تحيين الجديد منهجاً ونظراً وحضارةً أم في تعزيز القدرات والمهارات على التكيّف الاسهامي المنتِج بل وفي تعزيز الامكانات والشروط على المعافاة والصيانة والمتانة، وعلى اعتاق الطاقات بل وعلى الأمثلة في توظيفها كيما تنظّم مشاريع التحرّر الفردي والجماعي ومن ثم الفكري والمجتمعي والوطني.

(*) الأفغاني.

1 ـ من التأنيب الذاتي إلى المَحْوِ والغَسْل ثم إلى استعادة الاحترام الذاتي:

في مناسبة الذكرى المئوية الأولى، لرحيل جمال الدين الأفغاني (ت 1897)، صدَرت في طهران، 1417/ 1997، الطبعة الأولى من «رسائل في الفلسفة والعرفان»، إعداد وتقديم هادي شاهي. تُثير تلك المناسبة، التي تَغيّب عنها الاهتمام الأكاديمي اللبناني، دافعاً إلى غَسْلِ التأثيم الذاتي الحاليِّ الناجمِ عن تَغيّبٍ ثانٍ، وثالثٍ، وأكثر. فنحن لم نشارك، على سبيل الشاهد، في حفلةٍ تكريمية أُقيمت في فبراير (شباط)، من العام الجاري، للدكتور ع. بدوي الذي أعطى أوسع وأدقّ تأرخة للفضاء الفلسفي المشترك بين الفلسفات العربية الإسلامية واليونانية الوثنية واللاتينية المسيحية أو الوسيطية (قا: بدوي، أفلاطون في الإسلام، منشور في طهران، 1973). ونلتقِط التقاعس عينه، ثم التأسّف واللوم الذاتي، في إقصاء الاهتمام بتكريمٍ للفيلسوف م.ع. أبو ريان جرى في الاسكندرية (26 و27/ 3/ 96).

2 ـ استبعاد منهج؛ الإنزياح من النقد إلى النقدانية الحضارية الاستيعابية:

الإشادةُ بالأفغاني جديرةٌ به؛ ويستحقّ عالَمه الفكري أن يَنزاح من اعتباره بمثابة مُصْلِح، أو تحديثي، أو تنويري وتسمياتٍ أخرى شاعت واستُهلِكت، إلى النظر فيه من حيث هو فيلسوف إسلامي مُحْدَث. ذاك أنّه، في تحليلاتي، المؤسِّس للمدرسة الفلسفية الإسلامية، ومن ثم العربية، المعاصِرتَين.

إنّ استعادة جمال الدين إلى دار «أهل النظر والبرهان»، ولا سيما إدراكه كمنعطفٍ أو مُعيدٍ لتعضية وبَنْيَنة الفلسفة العربية الإسلامية، تُسقِط منهج القراءة الذي يُراكِم الإعجاب والدفاع، ويكدِّس التوصيفات والداحضات. فذلك المنهج انفعالي، متوتِّر؛ قد ينفع كمسكِّنٍ نفساني، بل وحتى كمهدّىء. وهذا، بغير أنّ يؤدّي ذاك بالفكر إلى بلوغ حقائق مُثْرِية، أو إلى إدراكٍ معرفيٍّ يكون مستنِفداً أو دقيقاً. جُلّ ما قد يَتحقّق هو توليد التعاطف مع الأفغاني كداعيةٍ أو معذَّب، وتوليد الاستعداد النفسي السلبي والصّادّ لفهمه من الداخل أو للقراءة بالمعاناة والمعيوشية (را: ما سمّاه الفرنسيون empathie في مقابل المصطلح الألماني السبّاق Einfühlung) لبعض إشكالياته وأسئلته الفلسفية.

3 ـ من اعتباره مصْلِحاً إلى اعتباره فيلسوفاً.

إسقاطُ منهجٍ آخر في القراءة وإدراكِ الفكر والفلسفة:

تَشغيل النّقدانية التثميرية يُعيد إلى صَبّ النظر ليس فقط على السلوكات الالتزاميةِ أو على إفناء الذّات، عند الأفغاني، في التّحنُ والأيديولوجي بمفردهما. ذاك أنّ التمركز الأقرب إلى الحقيقة والتنوير والمحاكمة المستنفِدة يكون حول النّص؛ بل وأيضاً حول العقل وطرائقه في الإنتاج والمقاضاة وخفض توتّرات الحقل. إنّ نقد العقل، أو نقد متكافئاته ولا سيما حلوله للمتناقضات أو للإزدواجيات المتساوية الأطراف فيه، هو النّقدانية التي قد تستطيع التمحيص وتؤهّل لإعادة ضبط التفكير وإشكاليات النظر والتقييم. بتحكيم النّقدانية، وتثميرِ أدواتها وأولياتها، قد يتحقّق التعلّم من التجربة الفكرية والفلسفيةِ للأفغاني في الوجود والمعرفة والعلائقية. كما قد يتحقّق أيضاً، بعد ذلك التعلّم واكتساب الخبرة، الاستيعابُ، ومن ثم التجاوز لها. وهكذا فإنّ القراءة الفلسفية للأفغاني، الفيلسوفِ السبّاق الاستباقي، تَتأسّس على مبدأ هو أنها فلسفة؛ وتَتحصّن مدافِعةً عن منهجيتها ومبتغاها بكونها خطاباً له ميدان وغرض، ومتمتّعاً بمرجعية ومصطلحاتٍ بل وحتى بقوانين يتفاعل فيها ـ بتكافؤ بين نقيضيْن ـ المحلّي وما بعد المحلّي، الحاضر والمستقبلي، المحايِثُ والميتافيزيقي.

4 ـ إسقاطُ منهجٍ آخر.

إسقاطُ الإدراكِ التفجّعي لأنه عُصابٌ وانجراح:

ما دام العقل (أو الفلسفة) نقداً ممنهَجاً ممذْهِباً، وما دام النقد عقلانيةً شمولانية، فإنّه محتَّم أخذهما معاً، وحتى في وحدةٍ أو كبنيةٍ واحدةٍ حيّة. بذلك، ولذلك، ينداح الإدراكُ النَّذْبي النادب، ويأخذ معه إلى الظلّ والقيعانِ التلويناتِ المأساويةَ والقراءةَ التقريعية والتجريمية للذات والحقل، وللعقل والحال.

لا أحد من الجناح العربي في الفلسفة الإسلامية المعاصِرة (عبده، م. عبد الرّازق، الخ)، أو من الجناح الهندي (السيّد أحمد خان، إقبال. . .)، تألّم وقاسى ألَم الأفغاني الذي كان، بمفرده، مأساةً متنقّلةً؛ وبطلَ مسرحيةٍ احتداميةٍ يَعي جيداً أنّه وحيد وخاسر، ومجاهِدٌ في سبيل الحقّ داخل برّيةٍ عجفاء، ومبشِّر نذير بلا معينٍ أو مستمِع. هذا صحيح! لكنه إطارُ حياةِ فكرٍ وليس فكراً، والشخصيُّ عند صاحب النّص وليس نصّاً ولا هو فلسفة.

II

الاستمراري بين الفلسفة التأسيسية ومدرستها المعاصرة

1 ـ الرسالة الأولى.

شاهدٌ على الاتصال بين الأفغاني وأسلافه على صعيد العقل النظري:

تكشف «مرآة العارفين» أنّ الفلسفة صارت تُدرَّس في مصر بفعل سلطةِ الأفغاني؛ وعلى يَديْه استعادتْ حضورها ـ في تركيا أيضاً ـ ومن ثم مكانةً وإعادة تنظيم مع تجديد. فعلى هامش آخر صفحةٍ منها (را: الأفغاني، رسائل. . . ، ص24) نقرأ ما يفيد أنّ تلك الرسالة الفلسفية معروفة في مصر منذ 1292هـ؛ وفي استانبول أيضاً، وقبل ذلك، سنة 1288هـ[1].

إنّ «مرآة العارفين» خطاب في الحكمة، في ذلك القطاع المتميِّز داخل الفكر العربي الإسلامي؛ وخطابٌ في الفلسفة التي هي اسمٌ آخر للحكمة أو القطاعِ الأقرب

(1) المكتوب بالفارسية، هو: «دَرْ شَهر محرَّم سنة 1292 دَرْ مَحروسه مِصر قُرب قلعه مَشغول تَدريس فلسفة مياشم، أيضاً: «دَرْ شهر رجب در شهر استَنبول دَرْ قُرب جامع فاتح در مكتب نشسته ام. سنة 1288».

إلى الحكمة والمتداخِل جدّاً معها. فتلك «المرآة» نظرٌ في الوجود، وفي علائقية الحقّ (الله) مع الإنسان الكامل (الذات البشرية)؛ كما هي أيضاً تَدبّرٌ وتثمير لمصطلحات الدين الكبرى، وللأفهومات الصوفية والعرفانية التي ترسَّخت على أيدي الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا، الخ) وكبار الصوفيين (الغزالي، ابن عربي. . .) في ثقافات الإسلام المتعدّدة. تتميَّز هذه الرسالة بالوضوح في رؤيتها للإنسان منظوراً إليه بشبكةٍ من الأفكار الدينية ومقولات الحكمة المعهودة؛ فهو قد يَزعم أنّه «جرم صغير»، لكنّه يطوي فيه «العالم الأكبر». ولم أقرأ في النصّ ولا في ثناياه ما ينبىء عن أنّ الإنسان مسحوق؛ وليس هو أيضاً مجرَّد منفعلٍ أو متلقٍّ متلقِّنٍ تجاه الألوهة، وأمام القضاء والقدر أو ضمن الشروط الموضوعية. ولعلّه ليس قليل الوضوح، ولا بغير نفعٍ أو دلالةٍ، القولُ بأنّ أسلوب الكتابة يبدو هنا فلسفياً تَرضى عنه الفلسفة التي لعلّها آنذاك، وبتأثير الأفغاني/عبده، كانت أشهر العوامل في كسر الأسلوب التعبيري الذي كان يتغذّى باللفظانية والزّخرفية، وبالنزعة المصطنَعة نحو التنميق وتمجيدِ المترادِف والفضفاض وحتى الثرثار الأجوف.

2 ـ موضوعاتُ العقل النظري بين «الحكيم الربّاني» التأسيسي «والفيلسوف الكامل»[1] المعاصر:

وتؤكّد الرسالة الثانية، وهي «الواردات في سِرّ التجليّات»، التي كتبها إبراهيم اللقاني سنة 1291، الصفةَ الصوفية (والعرفانية) للحكمة والفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، والطبيعةَ الاستمراريةَ لتلك الحكمة والفلسفة من حيث مصطلحاتهما (المرآة، العارف، الواردات، التجليّات، الإنسان الكامل، الأحدية. . .) ومقاصدهما، ورؤيتهما للألوهة والإنسان وطرائق تَدبّرِ الوجودِ والقيم والمصير.

ومما يدعّم مقولتنا في أنّ الفلسفة الإسلامية «تَنَوّرت» على يد الأفغاني وتجدّدت هو أنّ رسالة «الواردات. . .» تبدأ بقولٍ هو تأرخةٌ لما قلْتُ إنّه يشبه المنعطف، في

(1) الفيلسوف الكامل: تسمية أطلقها م. عبده على الأفغاني (رسائل. . .، ص81).

مسار الفكر الإسلامي: ذاك أنّ الشائع آنذاك كان يرى «أنّ الاشتغال (بالفلسفة) حرام، أو قد نهى عنها علماء الكلام. فتعجّبتُ (محمد عبده) أشدّ العجَب، وغفلة الناقلين أعجب» (ص27). وهكذا يَبرز الأفغاني، في حقل الفلسفة سنة 1290 وعلى يد محمد عبده، بكونه «الحكيم الكامل والحق الكامل» (م.ع. ، ص27).

قد يكون الأَهمّ ماثلاً في تَعقّب موضوعاتِ الفلسفة وإشكالياتها، ومن ثم حقلها وأدواتها. والحالُ هذا، فإنّنا نلتقط في الواردة الأولى، من «الواردات في سرّ التجليّات»، أفهوماتٍ هي: الممكن، المطلق، المقيَّد، المعدوم... فالممكن، على سبيل الشاهد، هو «ما يحتاج إلى غيره في الوجود» (ص30). وفي الواردة الثانية نقرأ براهين على وجود الله أو واجب الوجود (صص 32 ـ 34). وهكذا نقرأ: الوجود والعدم، المال والنقص، الكليّات، عِلم الله بالجزئيات، حكمة الله إذْ «يعطي كلَّ شيء ما يَنبغي له من حيث إنّه ينبغي، أي يُنزِّل المراتب منازلها» (ص48)... بعد ذلك نصِل إلى القول الفلسفي في: بدء الخلق، التّمرتُبِ للموجودات. أمّا التاج فهو القول في خلود النفس ومن ثم الثناء على الحكماء العرفانيين، وأهل التصوّف، في تصوّراتهم الفكرية عن النفس ورموزها وبقائها (صص 57 ـ 58).

لا صعوبة في استنتاج أنّ هذه الموضوعات الميتافيزيقيةَ هي هي التي كانت الأساسَ والمجالَ للفلسفة عند الفارابي وابن سينا وأمثالهما كالشيرازي، أو المعتزلة وابن رشد... ويبقى هنا الهَمُّ الفلسفي هو عينه الذي كان عند ابن سينا؛ فالقول السيناوي في ضرورة النبي، وفي النبوة العقليةِ أو النبوّةِ الصنعة، على سبيل الشاهد، يتكرّر حتى بالألفاظ نفسها والأمثلة نفسها عند الأفغاني (الواردات...، صص 55 ـ 56؛ قا: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج2، صص 441 ـ 442؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص360، المبدأ والمعاد، صص 488 ـ 489)[1].

---

(1) في ذلك دليل على أنّ الأفغاني شرح أيضاً ودرَّس (في مِصر): «الشفاء» لابن سينا؛ ولم يكن يجهل الفارابي وابن رشد، ولاسيما صدر الدين الشيرازي ومدرسته العِرفانية. وأشار محمد عبده إلى أنّ جمال الدين شرح «الإشارات» (فلسفة الصناعة، ص81).

3 ـ التقريظي أو الدفاعي الهجومي في التفسير والردّ على الاستشراق ورافعي الأسباب:

تَظْهر في رسالة «القضاء والقدر» (صص 61 ـ 72) النزعة الصِّدامية المرِنةُ والمبادىء الاعتزالية في ميتافيزيقا الأفغاني؛ إذْ هو هنا يدافِع عن عقيدةٍ يقول هو نفسه عنها إنّها «تُعدّ من أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقّة» (ص64). ويرَفض «لَغط المغفَّلين من الإفرنج»، ويرمي بأقوالهم فيها إلى سلّة الظنون، والمزاعم. الأهمّ لنا هنا ليس عَرْض تلك العقيدةِ أو التصورات؛ فلا شكّ عندي في أنّ جمال الدين ـ وهو اعتزالي وسيناوي ـ يتدبَّر جيّداً الشروط الموضوعية أو البيولوجيا والمجتمع كما التاريخ في تكوين الأنا. ولعلّ الفلسفة، والعلوم، في الزمن الحاضر وفي المستقبلانية (futurism) والمستقبليات (futurology)، تساعدنا على الإقرار بدورٍ ما للذات الفاعلة، أو لعقل الإنسان، وللحرية والإرادة في التفاعل مع العوامل الخارجية وعلى أكثر من صعيدٍ (قا: قراءةُ المعتزلةِ لدور الإرادة والعقل في الإنتاج والتقييم، في الحقيقة والجمال).

يبقى أنّ ما يقوله الأفغاني، في هذه الرسالة، توضيحياً؛ ويؤكّد أنّ أحكام بعض الجارحين على الفكرة المذكورة ليست دقيقة بقدر ما هي من قبيل القول الغَرضي والمختلَق، أو التخيّلي والمتحرّك باللاتعاطف والنقصِ في المحبة واحترامِ الإنسان (را: خَطَل قولِ سبينوزا، أو هيغل، في الإيمان بالقدَر والمكتوب عند اليونان والمسلمين والمسيحيين). لكأنّ هذه الرسالة للأفغاني، وحتى رسالة «العِلم وتأثيره في الإرادة والاختيار» (صص 91 ـ 112)، ذات وظيفة دفاعية هجومية؛ ومن ثم فنحن هنا أمام بدايات ردود الفلسفة الإسلامية المعاصرة على الفلسفة الأوروبية في استمرارها للفكر اللاتيني الوسيطي المسفِّل ـ المتنرجِس، وفي عدم اعترافها بحقّنا في الاختلاف عنها حول مقولاتنا في الوجود والقيمة والحرية، في المصير والألوهة والإرادة... وينتقِد الأفغاني بشدّة «مَن وكَلوا أنفسهم إلى التوكّل الكاذب». وذوو «البطالات ومَن رفضوا الأسباب» مَرفوضونُ (فلسفة الصناعة، صص 87 ـ 88)؛ ويبدو جليّاً أنه يفسِّر الوضع الحضاري الحالي للإنسان بالتطور من حالٍ بدائي (81 ـ 84). كما إنّه «بيَّن

وأثبتَ أنّ الإنسان نوع من أنواع الحيوانات الأرضية. . . [وكان] يتفيّأ ظلال الأشجار، ويستكِنّ في الحجر والأوكار» (م.ع، ص81). يعني هذا القول التاريخي في الإنسان، عند جمال الدين، ثقةً بالعقل البشري وقدرته على ترويض البيئة، وتثمير الظروف من أجل تعزيز حريته النسبية وتكيّفه الإسهامي المنفتِح[1].

إنّ رفضَ رافضي الأسباب، أي إنّ قول الأفغاني بالسببية ومن ثم بالتفسير تبعاً للسُّنن الكليّة أو القوانين، يَستدعي ردّاً ابن رشد على مقولة الغزالي في اعتبارِهِ السببية مجرّد عادةٍ أو اقترانٍ، وتجاورٍ غير ضروري وغير حتمي بين العلّة والمعلول أو السبب والنتيجة. وفي تلك المعمعة الفكرية، بين الأشاعرة والمعتزلة (ومع هؤلاء الأخيرين يقف الفلاسفة)، يختار الأفغاني/عبده موقف الأخيرِين.

بعد ابن سينا، الرمزِ أو الممثِّلِ للفلسفة العربية الإسلامية، رَمَزَ إلى تلك الفلسفة أو مثَّلَها وكان بَطَلها، جمال الدين الذي نقول فيه إنّه ابن سينا المحْدَث، أو الفارابي المحْدَث. ما يزال جمالُ الدين الملخِّصَ المعاصِر للفلسفة العربية الإسلامية المعاصِرة، وللفلسفة الدينيةِ في نطاق المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر. ما يزال حيّاً؛ لقد مَضى، لكنه لم يَنْقَضِ. إنّه رمزٌ للميتافيزيقا في نطاق النظريات العربية والإسلامية، وما برِح يَستدعي ويستثير العقل «النظراني» أو «المحض» بأطروحاته ومقولاته، بنقده للمعرفة والحقيقة وحدود العقل وإمكاناته التي تَقْصر عن إدراك الماورائيات والغيبيات. . .

---

(1) سَبَق أن دَرَسْنا الفكر الاقتصادي عند الأفغاني، وعند عبده أيضاً؛ كما سَبَق أن نال الفكر التربوي، أو فلسفة التربية، عند الأفغاني، مكانةً متميّزة في دراستنا للعقل العملي في التراث العربي الإسلامي.

II

إعادةُ مَعْنَيَةٍ للفلسفة العربية الإسلامية والعرفان والحِكمة

1 ـ التشديد على العقل العملي. التفسير ثم طرحُ فلسفةٍ في التغيير:

يَشدُّ الأفغاني، في رسائله الأخرى المتوفّرة والأشهر، الفلسفةَ صوب المجتمع والالتزامِ بحقوق النَّحنُ، وبالتكيّف الإيجابي داخل العالَم القويِّ السلاحِ والفكرِ والصناعة. فالعقل العملي هو الذي أنتج، داخل النظرية الفلسفية الإسلامية المعاصرة التي أسّسها السيد جمال الدين، جديداً في تحليل الواقعي وطرح الحلولِ الاستراتيجية. في تلك المجالات يتبدّى الانفصال و«القطيعة» النسبية المتعرّجة حيال الفلسفة التأسيسية ممثَّلةً، على نحوٍ خاص عند الأفغاني، بالفارابي/ابن سينا. وهنا أيضاً، في «فلسفة الصناعة» (صص 81 ـ 89) كما في «فلسفة التربية»، تَنزاح المدرسة الفلسفية السيناوية، على يد أبرز ممثّليها أو منتِجيبها المعاصِرين، نحو المنزع الواقعي وحيث التحرّك بالاجتماعي والمتجذِّرِ في التاريخي والسياسي والعلائقي مع الأمم القوية. لقد تحوّلت الفلسفة بذلك إلى تفسير المجتمع والإنسان والمعرفة، وإلى إعادة صياغةِ شموليةِ الرؤيةِ للمعنى والذاتِ والنَّحْناوية، وللتغيير الاستراتيجي في الوقائع والحقائق والقيم كما في الحرية والسياسةِ والعدالة، وفي الاقتصاد والتربيةِ والتواصل. . .

2 ـ رسالة الردّ على الدهريين.

تفاعلُ المدرسة الفلسفية الإسلامية المعاصرة مع الدار العالمية:

معروف جيداً، في مسارِ وتياراتِ الفلسفة الإسلامية المعاصرة، خطابُ الأفغاني في الدهريين. فالداروينية البيولوجية ثم، على يد هـ. سبنسِر، الداروينية الاجتماعية، فَرَضيتان أو «نظريتان» حاربتْهما الحكمةُ والفلسفةُ والثقافةُ المؤنْسَنةُ في معظَم المجتمعات وحتى مدة غير بعيدة. لا تبدو لي الداحضات التي يقدمها جمال الدين، والفكر النقديُّ، والذين يخشون التطوّر والجديد، كافيةً للإقناع. فما هو «براهين» (وحُجَج أو ذرائع) تُجيَّش لنقض النظرية الداروينية في الحِياوة (البيولوجيا، علم الحياة)، تَعجز عن أن تكون أدلّة فلسفية أو موضوعيةَ التوجّه والمقصَد.

هنا، قلّما يفصل الأفغاني بين العِلمي والإيماني؛ ولذلك فهو يقدّم أحكاماً معيارية، وفلسفةً تأمّلية، ورؤيةً أيديولوجيةً محكومةً بالمسبق والجاهز، بل وبالخوف اللامبرَّر على الإيمان والروحانيات، أو على الاعتقادي والرمزي، المتخيَّل والمقدَّس.

لعلّ الأهمّ هنا ليس التأرخة؛ ولا هو توصيف مقولاتٍ، أو تلخيصُ الأفكار. إنّ ما يهمّنا، على الأكثر والأدقّ، هو ذلك الانفتاح المتفاعل بين الفلسفة الإسلامية المعاصرة والفلسفة الأنكلوسكسونية. وهو انفتاح مُجْدٍ ومثمرٍ، ودليلٌ على البُعد العالمي للأفكار الفلسفية. وذاك ما يثير العودة للاهتمام بمدرسة أوكسفوردْ، إبّان الفلسفة الوسيطية؛ لقد كانت تلك المدرسة شديدةَ التأثّر بالعلوم، وبالفلسفة أيضاً، القادمة، عبر الترجمات، من بلاد الإسلام وثقافاته، مَناقِبياته وعالَميته.

يَهمُّنا، في هذا النقد الذي قدّمه الأفغاني، ليس المحتوى والأفكار وردّ الفعل والخطاب التمجيدي من جهة، والتسفيلي من جهة أخرى. . . . فالأهَمّ هو أنه أسّس حركةً نقدية، وحاكَمَ نظريةً عالميةَ البُعدِ وعريضةً كبيرةً في تفسير الوجود والتطور، في البقاء والارتقاء، في العقل والإنسان والعِلم والتاريخ بل وفي المستقبل أيضاً أو في المصير. يبقى نقد الأفغاني مؤشّراً على حيوية الفكر، وعلى أنّ الفلسفة الإسلامية المعاصِرة محافِظةٌ وغير استسلامية، مستقلة وعلى الأخصّ نقديةٌ ولا تكفّ عن السؤال والأشكلة والمسعى لفهم العقل البشري، والمتيافيزيقا، والعِلل، والروح كما الحياة. . .

III

محاكمة الفلسفةِ والعرفانِ المُحْدثِ والحكمةِ أو المناقبية

1 ـ يَتّضح دفعةً واحدةً، وعلى نحوٍ فوري، أنّ النظرية الفلسفية عند جمال الدين كانت موقَّدةٍ بمناهج وثمرات العلوم الطبيعية والإنسانية التي كانت، في القرن التاسع عشر، تُقدِّم حقائق وتُعيد التصوّر عن المتعاليات والوقائع، وعن معنى العلم وثِقَل الفلسفة. فمعه أخذت تبدو الفلسفة عندنا متقبِّلةً منفتِحةً، ومن ثم ساعيةً إلى التعلّم والتثمير أو إعادة التسميات والمَعْنَيات. لربّما تبدو المصطلحات الكبرى، في نظرية الأفغاني الفلسفية، سيناويةً اعتزالية مجدَّدة أو جديدة؛ وهي نظرية أعادت الأشكلة والأسئلة والشّك، بل وأعادت الفهمَ والنقد والنظرَ في أفاهيم غربيةٍ ومقولاتٍ تراثية. إنّها نظرية لم تحاور الأنساق التي طرحها كانْط، أو هيغل، أو ماركس، أو بعض المدقِّقين الفرنسيين في مجال الفكر الأَعَمّي الأشْمَليّ. تتجلّى تلك الروحية «التقليدية»، المحافِظةُ والاستمساكية، في العِرفان «المُحْدث» وبخاصةٍ في تمثّلات وفِكرِيّات الأسد آبادي حول الصناعة، والعِلم، والدّين، وتطوّر الوعي، والحسّ التاريخي، والعقل، والألوهة والنبوة. فما هو العِلم، ولا سيما الاقتصاد وبخاصةِ الصناعة، في تلك التجربة الفلسفية الإسلامية، وفي ذلك «العرفان المُحْدث»، اللَذَيْن ألحَقْنا أعلاه على أنّ جمال الدين كان ـ في مجال كلٍّ منهما ـ الحارثَ المطوِّر بل والمؤسِّس المنظِّم؟

2 ـ يتفاعل الأفغاني باستقلالٍ ونقدانية مع الفلسفة الغربية؛ ثم هو يستعيد ما كان، عند ابن سينا، الإطار العامّ والألفاظ التقنية بل وحتى الجملة أحياناً، والميتافيزيقا، والمَثل أو التشبيه (را: ابن سينا، الإلهيات، ج2، الفصل الأخير). وليس دقيقاً أن يُكرِّر الأفغاني ـ في قراءته للتخلّف الاقتصادي ومن ثم في استراتيجيته للتقدم ـ أقسامَ الصنعةِ وضرورةَ المهن وتكاملها (فلسفة الصناعة، 54 ـ 89) غير متفاعِلٍ مع الفكر الاقتصادي العالمي ومع الواقع المتحرِّكِ بقدر ما كان مستنداً إلى ابن سينا (رسالة في السياسة المنزلية: سياسة القوت وسياسة الولد)، والطوسي (الأخلاق الناصرية)، والدّواني (الأخلاق الجلالية)...[1].

3 ـ ما هو العقل عند الأفغاني/عبده، في «رسائل في الفلسفة والعِرفان»؟ لا يبدو أنّ المقصود به مجموعة الطرائق المفسِّرة، كما القوالب أو الأجهزة المنتِجة المُحاكِمة للمعارف الدقيقة والتكنولوجية... فهو ليس متوجاً تاريخياً بقدر ما قد يَظهر، أحياناً، بمثابة أَيْسة، أو أفهوم مُتعالٍ يتمايز عن الشروط الموضوعية والحقل وغير خاضعٍ أو محتاجٍ للتعريف والنقد والمحاكمة.

4 ـ ما تزال صحيحةً دقيقةً المحاكَمة التي تَقضي بأنّ «رسائل في الفلسفة والعرفان» تُشكّل نهضةً، ومنعطَفاً، وإعادةَ نظرٍ جديدة. وهذا، على الرّغم من عَبَقِ الروحية المعهودةِ الاستمرارية التي قد تُعيدنا إلى فضاء التجربة الفلسفية التأسيسية. لكأنّ إعادة الصياغةِ، أو التوجّهاتِ المستحدَثةَ، لم تُقلِق عُمُقِياً الوثوقيَّ عند الأفغاني. ولم يكُن على الفكر أن ينتظر سُيولَ «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة»، أو تنويراتها وتوتيراتها المتناقِحة لطرائق التفكير في أسئلة الفلسفة عن الإنسان في هذا الوجود وأمام المطلقَ والمركَز، أو عن الإنسان المغروسِ في مجتمعٍ وتاريخٍ وفضاءٍ عِلمي ثائر، أو عن الإنسان الباحثِ في العقل والمسكوني والميتافيزيقا، في الذات والألوهةِ ووشائجهما، في الحرية والشورانيةِ والعدالةِ والمستقبل، في العِلم والأخلاقِ والمعيار، في المقدسِ ونَزْعِ القَدْسَنةِ وتَخطّي العَصْمنة والاستبداد.

---

(1) عن النظريات الاقتصادية في العقلِ العملي، أو عن الفلسفة العملية بعامة، عند هذه الشخصيات المذكورة، را (كشاهدٍ): زيعور، حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي..، بيروت، المؤسّسة الجامعية للدراسات..، ط1، 2002.

الفصل الثالث

بدوي وتأسيسُ التجربةِ العربيةِ الثانيةِ في الحداثةِ الفلسفية

التنويرانيةُ الثانية أو التجربةُ الثالثة في الأَيْسِيات والمعرفياتِ والأخلاقيات

القسم الأول: شيماءةٌ مسبقة تحكُم صاحبَ النظريةِ الفلسفية وسيرتَه الذاتية

I ـ تأسيسُ عِلمٍ يُكَرَّس للسيرة في الفكر والفلسفة والتأرخة

II ـ تَماسٌّ عامٌّ مع تلك الأنا المنتِجة المُدَّخِرة والمستقِلّة

III ـ الطفولةُ والخِبرة والحقل، قدرة متميِّزة عند الصابر على التكيّف وصيانةِ الذات أو استمرارها

IV ـ المذهب الفلسفي يكشف الفيلسوف ويَحْجبه. والمفكِّر يختفي تحت رزيحات فكرِه

V ـ هتكانيةُ بدوي نقديةٌ وإسهامية. أوالية دفاعية

القسم الثاني: مِن نقد المجتمع والإدارة والسياسة إلى فلسفةٍ اجتماعية سياسية أو فلسفةٍ أخلاقية

القسم الثالث: الحُبُّ والفَنّ والقِيَميّات

القسم الرابع: أُشمولة ومُحاكَمة

القسم الأول

شيماءةُ صاحب الرسالة الفلسفية والفكرية

I

تأسيسُ علمٍ يكرِّس للسيرة الذاتيةِ في الفكر والفلسفةِ والتأرخة

1 ـ السيرة الذاتيّة حقّ للمواطن، وواجبٌ على الإسهامي، وغذاء للتأرخة وعِلم التاريخ وعِلم نفسِ الشهادة أو الإضفائية.

عِلم السيرة وعِلم الحلُم [= الحُلميات] وعِلم التاريخ:

السيرةُ الذاتيّة، عند الفرد كما عند الجماعة، حُلمٌ هو يقظوي. وقد تكون أيضاً حُلماً ليلياً، أو نومياً (مَناماً)، مرتبطاً بالحركات السريعةِ للعين (ح س ع = حَسَعْ = REM). وقد تكون السيرةُ شَفهيةً، إذْ أنّ كلَّ فردٍ «يَروي» قصّةَ حياته: هنا يشوِّه الراوي؛ فهو يُعدِّل ويَحذف، ويُلمّع ويَتَنرجَس؛ وقد يَندب ذاته أو يُجرِّمها ويؤثِّمها. وتكون السيرة، أحياناً كثيرةً ومتزايدةً، مدوَّنة. هنا تغدو السيرة والتأرخةُ قطاعَيْن شديدَيّ التشابكِ والتّغاذي أو التّناضحِ والتّواضح، وتَبادلِ التّعزيز وحتى التعريف. . . وهكذا يكون التقاربُ ثاوياً، كأنّه قسري وغير مفصوحٍ، بين عملِ المؤرِّخ وعملِ كلٍّ مِن: كاتب السيرة، راوي حادثة جرت أمامه (را: علم نفس الشهادة)، مَن يقصّ حلمه أو يُعيد حَكْيَ حكايةٍ استمعها مِن قَبل، المُصابِ بفعلٍ تكراريّ قهريّ، المُشاهِد للفلم

السينمائي، الحكايةِ الشعبية، الحدوثة وسائر القطاعات الإناسية الأخرى (را: عِلم نفسِ الإضفائية، عِلم البطولة والخلاص).

إنَّ للسيرةِ الذاتيّة، كالحال تماماً في الأسطورة والتأرخةِ، وفي النّص كما في الحُلم، مدلولات خفيّةً دفينة، ومعنًى صريحاً. ومن الصعب أن يقبل العقل، أو النقدانيةُ الاستيعابية، بأنّ تلك القطاعات تَزْخر بالاعتباطيّ والتعسّفي؛ أو بأنّها بلا معنى دقيقٍ هو مطمور، أو رمزيّ، أو متخيَّل؛ أو بأنّها بلا وظائف أساسيةٍ في الأنا والنَّحنُ والتواصليةِ؛ أو بأنّها غير جديرةٍ بأن تُدْرس تِبعاً لطرائق العلم ومنطقه ونَسَقه.

إنّ إفشاء السيرة الذاتيّةِ عملٌ حقّ. وهو قهريّ نُرغَم عليه ويَحكمنا... لكأنّه يَحْصل لنا، كما الحلم، فيُطهِّر ويُخفِّف التوتّر، ويُعوِّض... والصابر هنا، الحالم والراوي والمؤرِّخُ، يتصرّف كالبطل الشعبي، ويكون أنانياً محكوماً بدوافعِ لا واعية، وبأوالياتِ دفاعية؛ كما يكون باحثاً عن التوكيد الذاتي، وعن التكيّف مع ذاته، ومع الآخر، وفي الحقل النفسي التواصلي العام (را: الأنا داخل الشروط الموضوعية؛ وظائف الحُلم؛ أواليات الدفاع...).

2 ـ السيرةُ الذاتيّةُ زُمْلةُ أحلامِ متتابعةٍ، وذكرياتِ مَرويّة، وصوَرِ مُتداعية:

أدناه، سوف تُقرأ سيرةُ حياة بدوي، أي مناماته (أحلامه) المُعلَنة، بمثابة نصّ. ما هو صريح، أو ظاهر، يبدو واضحاً. أمّا المدلولات المحجوبة، وهي الأغنى، فتحتاج إلى تأويل: فالمقنَّع يبدو كثيراً، واللاواعي أو القسريّ متحكّماً وكثير الكثافة. وما قد يبدو في سلوكه، وأحكامه أو انتقاداته، عُصابياً يُخفي، بلا شكّ، توتّراتِ بعضها غير سوّي؛ وأخرى منجرِحة؛ وكثيرها غير متمايزٍ، أو مُعتِم وخِبراتٌ صَدْمية دفينة (طِفلية، ونابعة من الحقل الاجتماعي غير الحميمِ وحتى المُعادي).

3 ـ وحدةُ الأواليات في الحلم وأنماطِ السيرةِ وفي التذكّرات والتأرخة:

سيرة الناجح هي هي أحلامه المحقَّقة له دائماً الانتصار، وحتى التفوّق: والقطاعان، السيرة الذاتية والحُلم، التأرخةُ والتذكّر، يعبّران عن أنانيةٍ مُفرطة، ورغبة بالانتقام، والتغطية لشخصيةٍ قد تكون أَمْيل إلى النّمط الانطوائي، أو إلى النّمط باء

(ب/ B). كما تحكمُ، في مجال التأرخة للأنا أو للمجتمع أو لطائفةٍ اجتماعية، الأولياتُ الدفاعية الأخرى؛ من نحو: التعويض، الانشطار النفسي الاجتماعي، التكوين العكسي، نكران الواقع، الإبدال، التغطية، التبلسُم، الإسماء.

4 ـ السيرة، الذاتيّةُ والواحدية، غرضُ عِلمٍ مكرَّسٍ ونوعٍ فكريّ مستقلّ:

قد تكون السيرةُ الذاتيّة، وهي شبيهةٌ للسيرة الشعبية، وللسيرة التحليليةِ أي المكرَّسةِ لشخصيةٍ أو حتى لتجربةٍ أو لأفهومةٍ واحدة، وللسيرة المؤرِّخة، غرضاً لعلمٍ هو: عامّ، وذو مناهج محدَّدة، ويَستخلص قوانين عامة، ويتحرّك بأفهوماتٍ خاصةٍ به، وله أعلامه وتخومه، إشكالياته وخصوصياته، أحكامه ومجلوباته. . . سنعرض، أدناه، لسيرة حياةٍ بدوي مُدْرَكَةً على خلفيةٍ مكوَّنةٍ من سيرة كل من: حسن حنفي، م.ع. الجابري، عمر فرّوخ، محمّد ج. مغنية. . . (را: أدناه، المرجَعية؛ وهي مكرَّسة فقط للحارثين في الفلسفة والفكرِ والمَناقبيات).

II

تَماسّ عامّ مع تلك الأنا المنتِجة المدَّخِرة والمستقِلّة

1 ـ السيرةُ الذاتيّة عند بدوي تلخيصٌ لمتميِّز:

يُجري عبد الرحمن بدوي، في «سيرة حياتي»، محاكماتٍ سريعةً للعقلية في مجال الجامعة، وبخاصّةٍ في كلية الآداب؛ وللحقل المدني والسياسي، وبخاصّةٍ لنظام الحكْم، وللأنظمة الإدارية وإدارة المؤسسات في البلد العربي ممثَّلاً بالقطر المصريّ الرّائد. يَلفُظ بدوي أحكامه بموجب معيارٍ هو: أ/ حُسْن الوعي ثم حُسْن الأداء للواجب داخل الجامعة. ب/ المستوى الثقافي التراكمي. ت/ القيم والموجبات الأخلاقية. وهكذا جاء تقييمه كالحال في الأحكام العرفية: جازمةً وحاسمة، قَطْعيةً ونهائية، أَمْريةً و«مستبِدة».

2 ـ نقدُ نقدِ بدوي. محاكمةُ محاكَماته، نقدُ انتقاداته المُثارة والمثيرة:

ليست قليلةً، ولا هي بخسة، الردودُ التي استولدتها أحكام بدوي القاسيةِ على أعلام الفكر العربي، والثورة الناصرية، ومستويات الثقافة والإدارة؛ وكذلك على السياسي والحاكِم، المُنتِج للفكر والمُبدِع، المصري أو العربي والأوروبي، الفنّان والمدرِّس الجامعي...

3 ـ رحلةُ بدوي في داخل ذاته متعةٌ وإبداع ثم في ما بين اللاواعي والإرادي.

شهادةٌ على العصر ورواية للحَدَث والحادثِ.

أحلامٌ وتأرخَةٌ وتذكّراتٌ، إضفاءاتٌ نفسية وإعادةُ روايةِ الرّوايات:

تلك السيرة للأنا نبعٌ وكنز. إنّها مغامَرة، ورحلةٌ ـ في الشخصية والذاكرةِ وأوالياتِ الدفاع ـ معقَّدةٌ وكثيرةُ الرزيحات المترازحة واحدةً فوق الأخرى أو بَعْدها، أي بالتزامن وبالتعاقب. يهتمّ بدوي قسرياً، وبإرادةٍ حرّةٍ أحياناً، بالسلبي والمُعتِم والضعيفِ في نطاق علاقة الإنسان بالآخر والمجتمع، وبالدولة والديمقراطيةِ والحرية. وهو، بَعْدُ أيضاً، ينجذب على شكلٍ استحواذيّ نحو التضئيل إلى درجةٍ تتيح لنا القول إنّه ذو نزعةٍ هتكية (را: الهتكانية) تَبعث في الأنا مشاعر التطهّر والتوكيد الذاتيّ، وتكشف عن حاجةٍ للأمن والارتياح النفسي الاجتِماعي، وللاحتماء والحنان العاطفي.

4 ـ الأسلوب الكتابي ليس معضلةً عند بدوي:

هنا يظهر الكاتبُ كأحدِ أبرز المعاصرين، بل لعلّه الأبرز في مجال التعبير عن الفكر العام، والفلسفةِ ثم عن التأرخةِ لها. وبأسلوبه المتمكّن من عبقرية العربية يرتفع بدوي إلى مستوى راقٍ يبتعد عن الدّقة والأمانة بقدر ما يقترب من الوضوح والسلاسة. معه اللغة العربية تكلّمت الفلسفة، وصاغت جيّداً الفكر، وخَطَت عِمْلاقياً وبنجاحٍ أسعى، أنا، لتحقيق بعضه عندي. أنا لم أنجح قطّ، فاكتفيتُ بإشهار إعجابي به (قا: التلميذ يَمدح معلّمه أو أباه). لكأنّ في إفشاء فشلي عن اللحاق به إعلام استجلابي، ودعوةٌ لتقدير أسلوبٍ في الكتابةِ غير سهلٍ؛ مع أنّ مقصودي أن يكون أسلوباً سهلاً مقبولاً. كتب بدوي بأسلوبٍ جريء ـ مبخِّساً إنْ لم أقُلْ ناقداً أو هَتكانِيّاً ـ عن النشاط الأكاديمي، والمؤتمرات، والجامعات، والسياسيين، والموظفين الإداريين الكبار. . . لماذا صدمَتْ «تسفيلات» بدوي، وتقزيماته، وإضآلاته لأقرانه وزملائه وحتى أساتذته؟ لقد أدهشتْ بعض قارئي سيرته التوصيفاتُ «الفجّة» التي من أهمّها: وصفُ هذا بالسفالة والخساسة والحقدِ، وذاكَ بالابتذال والتفاهة والسطحية، وذلك بالكذب والوصولية والانتهازية، وذيّاك بالجهل وضعف الاستيعاب وانعدام الكفاءة وضحالة المستوى(!).

5 ـ الكتابة تَحرّرٌ وعَتْق، تصريفُ طاقةٍ ومقموع.

استعيابٌ ثم إعادةُ تنظيمٍ للذات أو للأنا ومجالها وتمأزقاتها:

ليس نقداً كافياً هو القول إنّ سيرة بدوي الذاتيّة متمركزةٌ حول الذات، وتبريرية، وانتقامية، واستعراضية. . . لا شكّ في أنّ الأنا المسترجَعة مُلمَّعة، بل هي منرجَسةٌ أكثر ممّا هي مضخَّمة ومفخَّمة. لا تثريب! فوظيفة ذلك النوع من الكتابة يمكن ويجب أن تكون تشريحَ الذات، والغوصَ في نسيج الأنا المشتبكِةِ في حقلٍ مُعادٍ، ورواية مآزقها وتأزّماتها المتراكِمة المترازحة. الكتابة، في ميدانٍ أو عن أيّ ظاهرةٍ كانت، تُشرِّح الكاتب، وتنقِّب في خائلته وحادسته، وفي فاهمته وذاكرته. فالكتابة تزكيةٌ وتفريجٌ بقدر ما تكشف عن ما نرغب في قوله، وما لا نقدر على إفصاحه، أو على تغييره أو إحضاره إلى الوعي ثم وضعِه أمام الإرادة والمحاكَمة ومن ثم أمام إعادة التأهيل والتكييفِ الإسهاميّ المتخطّي.

6 ـ استخلاصُ رؤيةٍ عامةٍ عن شخصية بدوي.

صياغةٌ رَيْنَماوية للأنا:

ليست شخصية بدوي محيِّرة، ولا هو محتار أو متردِّد. فهو إقداميّ وصِداميّ أكثر مما هو إنسحابي أو يلوذ بالصمت والعزلةِ دفاعاً عن موقفه، وتحصيناً لطريقته في المجابهة والحلّ وتفكيك المشكلات. وتتكشّف للمحارِب، للعقل السابر المستكشِف، المنافعُ والنجاحات التي يَجْنِيها من رفض المسلَّمات والسائدات، ومن الابتعاد عن الروتين والمعهود كما المألوف. تبدو شخصية بدوي، في عالَم الفكر والفلسفة، مجدِّدة. فقد حرثَ في بقاعٍ مهجورة، أو مُعتِمة؛ وأنار مناطق مظلمةً، أو غير مُدرَكةٍ وغير مستغَلّة. وقد كشفَ محجوبات، كما فضح عيوباً في المجتمع والإدارةِ والسلوكِ الفردي، وفي طرائق التفكير، وعاداتِ إنتاج المعرفة، وأساليب التكيّف الحضاري والتربيةِ والمعيشةِ والتواصلية.

لقد قدّم كُتاب السيرةِ الذاتيّة، في قسم الفلسفة داخل الجامعات العربية، تطويراً للذاكرة الجماعية، ولتأرخة ومسارات الفلسفة والفكر، ولنقد الوعي الجماعي إنْ في

الوطن أمْ في الغرب. . . كما قدّموا شهادةً على العصر: كان الواحد منهم شهادةً على زمانه، وشهادةً على العقلِ والسؤال الحضاري والفلسفة في الجامعات العربية منذ الخمسينات.

وهؤلاء الذين سطّروا سيرتهم الذاتيّة دفعوا بالفكر، وبذلك النمطِ من الكتابة النخبوية، إلى الانهمام بظاهرة بسْطِ أو تعرية الأنا. فبذلك تُسهِّل السيرةُ اكتناه أفكار صاحبها، واكتناه الفكر فور وأثناء نشوئه، وضمن شروطِ بزوغه، ثم عَبْر تطورّه وتنوّعه. وأخيراً، ثمة ما يدفع هنا إلى القول إنّ سيرة بدوي الذاتيّة عرَّفتنا إلى أساليبه في التكيّف، وتوفيرِ الاعتبار الذاتي، والدفاعِ عن نفسه؛ وفي تغطية مشاعره العميقة بالحرمان العاطفي، والانفصال عن الأمّ مصدر كل حنانٍ وطيبةٍ وينبوعِ الرضى بالحياة. ولكأنّ بدوي ضحية؛ بل إنّ خطابه خطابُ ضحية. بيّد أنّ تلك الضحية ليست مستسلِمة، أو متقلّبة، أو مهزومة؛ فعلى الضّد مِن كل ذلك، إنّها مُقاوِمة هجومية، إقدامية اقتحامية، وذاتٌ فاعلة ونشيطة، وأنا متمرِّدةٌ وإسهاميةٌ إبداعية.

III

الطفولة والخِبرة والحقل قدرةٌ على التكيّف وصيانة الذات واستمرارها

1 ـ تشريح طفولته وبيئتها. إعجابه بأبيه وتراثه.

هوسُ الانتقام لتراثه الشخصي:

لا يَذْكر بدوي أبداً، على حدّ ما عرفتُ عنه أو لاحظتُ، أمّه. غير أنّه يتلبَّث طويلاً، وبإعجاب، عند أبيه الذي يَظهر ساطعاً منذ السطر الأول في السيرة الذاتية. فالأب، بحسب الابن، كان صاحب جاه، وسيدّاً في قومه؛ ومن أبرز صفاته الشجاعة، والحسّ المرهَف (أنا لا أعرف المعنى الدقيق لهذه الجملة)؛ وكان حَسَنَ الإدارة في وظيفته الرئاسية (عُمْدة البلدة)، متغلّباً على الخصوم... ولعلّ القول إنّه كان بخيلاً قولٌ قد تستخلصه، في رأيي، الحاسّةُ المشترَكة، أو الرؤيةُ العامّة للأمور، عند أكثرية الناس. يبدو بدوي شديد الرضى عن أبيه، متقبّلاً له ومفتخِراً به. فالأب كان يَحمي ويحنو، ومُحِبّاً، ويَعْدُل بين أولاده، ووفّر لهم حمايةً مادية: أطياناً، وأفدنة؛ وثروةً رمزية (مكانةً اجتماعية، إمكاناتٍ وشروطاً للنجاح).

وفي منظور الابن، فإنّ الأب المتنفِّذ ظلمتْه الثورةُ بسياستها الإصلاحية. فقد

وزّعوا أملاكه على الفلاحين. ويُحاول بدوي أن يُظهِر نفسه غير ناقمٍ على الملاّكين الجُدد لأراضي أبيه، ويصوِّب غضبه كلَّه تجاه النظام السياسي الذي، بحسب رأي بدوي، أخفَق، وجار، واستبدّ، وسبّب الفقر، والفساد، والظّلم... (قا: الرغبة اللاواعية بالانتقام للأب المهزوم أو المُذَلّ؛ الرغبة بتوكيد الذكورة، الخ).

2 ـ خطابُ المتماهي في أبيه، الفكر الأبوي استبدادي ورَفْضاني.

صورة الأبِ المثالي والرغبة اللاواعية بالانتقام للأب المُذَلّ:

يَظْهر بدوي، الأب، صاحب خطابٍ استبداديّ لا يجادَل، وأحادي مفرطٍ في الاعتماد على نفسه. يندمج الابنُ بأبيه، ويتماهى في صورةٍ مثاليةٍ له. وهكذا سيبقى الابن ـ وكما سنرى ـ مزهوّاً بنفسه، وخطابها النضالي الانتصاريّ. وفي هذه الصورة «الذوبانية»، عند الابن تجاه أبيه، في ذلك التماهي، يَتميَّز خطابُ بدوي ـ أو سلوكه ـ بأنه أبويّ، غير ديمقراطي، متهجِّم، غير مرنٍ وغير حِواريّ، رافضٌ للآخر أو لا يعيش مع زملائه، قليلُ الإقرار بحقّ كلٍّ منّا بالاختلاف، وبواجب احترام آراءِ الآخرين وتنوّع مواقفهم وأحكامهم. من هنا يتدفّق التفكّر في الأم الغائبة. لقد صاحَبَ ذلك التقمّصَ اللاواعي للأب (التوحّد به) تغييبٌ للأمّ لعلّه مَرَضيّ قسري. وسبق لنا أن جعلنا من غيابها سبباً ما لفقدانه الشعور بالطيبة والمودّة، وللهرب إلى العمل الإبداعي كبديلٍ وتعويض وتحصُّن (را: أواليات الدفاع). وذاك ما يذكّرنا بانطلاق م.ع. الجابري من أمّه ـ على ضد الحالِ عند بدوي ـ مُعتبرَةً بابه الواسع على العالَم؛ لقد خصّص لها صفحاتٍ طوالاً في مستهلّ مذكراته.

3 ـ تأثيرُ تكوينِ الفضاءِ النفسي الاجتماعي الريفي في الطفولة والمراهَقة:

تميّزت طفولته الريفية بالتفوّق على الأقران. وأنا أظنّ أنّ أسلوبه في مواجهة الحياةِ قد كوّنته تلك البيئة؛ فالشروط والأساليب القروية بَنَتْ طرائقه في الإقدام والإحجام، أو في الدفاع، ومجابهةِ الخصوم، وتوفيرِ الاعتبار الذاتيّ. وقد يقال إنّ تلك طرائق ستتميّز بالإستبدادية والاستكبار، بالاستعلاء والأحادية، بالابتعاد والإبعاد (يروي بدوي أنه أحب فتاةً ريفية. لكنّه لا يفصِّل؛ ولا يُعْرف تأثير ذلك على سلوكه اللاحق).

يحلّل بدوي احترامه الدفين الطفوليّ للريّف والأرض، للتراب أو الإرثِ وللفلاحين؛ فيشخِّص خصائص حميدةً، عريقةً في سلوك الفلاّح؛ وينتقد سلوكات أخرى لم يلاحِظ ـ أو لم يَقُلْ لنا ـ إنّ منشأها هو القمع السياسيُّ، والحقلُ الاجتماعي، والفقر التاريخي، والتردّي الحضاري.

4 ـ خبرات الطفولة تحكُم الشيخوخة.

العودةُ إلى «التديّن» هي عودةٌ إلى الطفولة والرَّحم الفِردوسي ودفء التراث.

النكوصُ إلى صورةِ الأب المثالي الحامي والأمّ الحانية:

ينتقد عبد الرحمن بدوي الطُّرُق والمشيخاتِ الصوفية. هنا نجد عنده الأفكار النقديةَ العامة لمجتمع الصوفيين المحدود، ولسلوكاتهم الجارحةِ للعقلاني والضيّقة، ولأيديولوجيتهم المستغِلّةِ والتي تَتّبع وسائل غير سويةٍ ومعاديةً للأخلاق والدّين، ولِسِمات الفكر المعاصِرِ ومجتمعِ الآلة وثورات العلم... غير أنّ بدوي يورِد، بغير نقدٍ أو تشكيك، حالةَ أحد الصوفيين الأمّيين. فهذا الفلاح، المُذَرّي (يَفْصُل التّبن عن الحَبّ بالتذرية، بأداةٍ هي المِذراة)، يتكلّم بالفصحى كلاماً روحانياً راقياً جداً ليلة الخميس الجمعة... لكأنّ بدوي يُقدِّم لنا تلك الحالة بمثابة «كرامة» لرجُلٍ «وليّ».

إنّ بدوي، في سيرةٍ يكتبها بعد بلوغه الثمانينات، لم ينسَ تجربةً مرّت في طفولته؛ وبرغم تكدّسِ التماهيات، وتَرازحِ الخبرات والذكريات الصدمية، فإنّه استمرّ متأثّراً بتلك «الحالة الدينية» التي ترسّخت في ذاكرته الطويلةِ المدى ولم تتوقّف قطّ عن التأثير اللاواعي، أو اللامتمايز، في أحكامه على الصوفية والروحانيات والعِرفانيات. هذا دون أن أؤكّد أنّ اهتماماته بالفكر الباطني والتصوّف قد تُعاد برمّتها إلى الخبرة الطفولية المذكورة. فالصائب، هنا، هو الاكتفاء بالقول بتأثيرٍ عامّ، وعلاقةٍ غير خطيّة، أي تعرّجية، وغير آلية... وأيضاً، أنا أعتمد هذا التفسير نفسه، أي بأسبابٍ كامنة دفينة في الطفولة، للمفاهيم والنظريات السياسية التي يعرضها بدوي في سيرته الذاتية، أو التي يتبناها، وكافح من أجلها، وحاكَمَ بموجبها الأنظمةَ والأحزاب السياسية في بلده والعالم. أخيراً، قد تتفسَّر بعوامل الطفولة والخبرة الريفية عودةُ بدوي إلى الدفاع ـ

بالفرنسية ـ عن التراث والدين، والنبي، والقرآن (را: كتبه الدفاعية، الأخيرة).

5 ـ التعلّم الذاتيّ، معاناةُ فعلِ الفلسفة وقولِها بغير الحاجة إلى معلِّم.

التمرّدُ الرافضُ النرجسي دفاعٌ وتوفيرٌ لتحققٍ أو توازنٍ رَنْثماوي:

لا شكّ في أنّ حاصل الذكاء عند بدوي مرتفِع. ولا شكّ أيضاً في تميّزه التحصيلي المرتفِع منذ السنوات الأولى لدراسته؛ وفي تميّزه بقدراتٍ عقليةٍ بارزة، ولاسيّما برغبةٍ فائقةٍ للاكتساب والاجتلاب... لقد وظَّف كفاءاتٍ عالية لتحقيق مِنعة الأنا وسيطرتِها، صيانتها واستمرارها.

فعن بداية دراسته للفلسفة يقول إنّه، في ربيع سنة 1932، قد اشترى من إحدى مكاتب شارع محمّد علي مجموعةَ محاضراتِ الكونت دي جالارثا، باللغة العربية، التي ألقاها في الجامعة المصرية القديمة؛ «فلم تُعجبني، لأنّها كانت تُدار بين دي جالارثا وبين طلاّبه على طريقة المحاورات الأفلاطونية فيما زعم، فكانت تافهةً سخيفة». لكنّ النصوص المترجَمة أعجبته (صص 44 ـ 45)[1]. واستناداً إلى ما يُقال، أنا لا أظنّ أنّ بدوي كان ينجح دائماً في خَلْقِ جوٍّ ديمقراطي، أو حَيٍّ ومُقلِقٍ وحِواريّ، بينه وبين طلاّبه إبّان محاضراته. ومع ذلك، إنّ الأهمّ هو أنّ عملية نقلِ المهارات، إلى طلاّب قسم الفلسفة، ممارَسةٌ ليست خاليةً من الصعوبات؛ فهي ليست تلقينية، وتكون أبعد وأعقد من بسطِ المعلومات، وتبسيطِ الأفكار، أو تقطيعها وتأرختها.

6 ـ التفوّق على الأقران شيماءةُ البطلِ في السيرة والإضفائية النفسيةِ والتأرخة:

كان بدوي الأوّل في صفه...؛ ويقول أيضاً: «الفارق بيني وبين الثاني كالفارق بين هذا الثاني وبين الثاني عشر» (مج1، ص116). وظَهَرَ نبوغ بدوي، في مرحلة التعلّم الما قَبْل الجامعي، في امتحانات الشهادة الثانويةِ إذْ جاء ترتيبه ساطعاً. وأنا

---

(1) مَرّ في ذكرياتي الجامعية أنّ نصّ ابن خلدون مترجَماً إلى لغةٍ أجنبية (الإنكليزية، الفرنسية) كان يثير فيّ الإعجاب الشديد بالفكر العربي، وبأصالته وسبقه وعمقه، وباللغة العربية... كان النصّ العربي المترجَم «يرتفع» مستوىً وقيمة. القضية هنا تتفسَّر باللاوعي، وبالموقِف المسبق المعجَب بلغة وثقافة الآخر.

أُصدِّق هذا الكلام وأَقبلُه. ولا غَرو، فإننا نستطيع أن نقبل من كلّ صاحبِ سيرةٍ ذاتيةٍ كلَّ قولٍ عن تفوّق الصابر. فذاك أمرٌ نُقِرّ به لكلّ ناجح، لكل مؤسِّسٍ، أو بطلٍ أو نابغ. والذكاء عند الطفل مؤشِّر على ذكاء الراشد (را: عِلم نفس النموّ؛ ويصدُق هذا الحكمُ أيضاً في مجال الصحة النفسية والعقلية، فهي ستكون عند الراشد على غرار ما كانتْه عند الطفل).

7 ـ التغلّبُ الرمزيّ والفعلي على الأساتذة والرؤساء. الذاتُ المنتصِرة:

قد نقرأ سيرةَ حياةِ بدوي بمثابة رحلةٍ سندباديةٍ ملتبِسة، ومحفوفةٍ بالانتصارات المستمِرّة، أو الانتقالِ السريع من انتصارٍ إلى انتصار. فالتغلّب على العقبة تلو العقبة يَسِم الشخصية، ويحكمها. لكأنّها رحلةٌ مارِدةٌ يقوم بدوي بها، داخل الفكر الجامعي المعاصر، طيلة ثلثيّ قرنٍ من الإنتاج وتطوير العقل. كلُّ تجربةٍ مريرةٍ، مع زميلٍ أو رئيس، كان يَردّ عليها بكتابٍ جديد؛ وكلُّ عقبةٍ إداريةٍ، أو كلُّ إساءةٍ إلى تفوّقه، أو كلَّ رغبةٍ بإبعاده، كان ينتصر عليها بالمزيد من العطاء الأكاديمي أي من تقديمِ البحوث الجديدة، والدراساتِ الجامعية العالية. لكأنّ الأنا كانت تَتَبلور وتتعزّز عند كلِّ إحباط، وتزداد تألّقاً بتخطّي العقوبات، وبالردِّ الإيجابيِّ على صعوبات الحقل الاجتماعي والثقافي، وبتجاوزِ الحياة الاعتيادة السهلةِ التي رآها بدوي متحكّمة وشائعة.

فمنذ بداياتِ الدراسة، ثم إبّان التدريس، في الجامعة، نلحَظ أنّ الأَنا كانت تنفرُ من المألوف والروتين، ولم تكن قادرةً ولا راغبةً في التخلّي عن النمط الانطوائي، ومن ثمّ في الاندماج داخل الحياة الاجتماعيةِ التي تكون نمطاً للجميع، ومتشابهةً مكرورة، أو مستهلَكةً مبذولة، وبلا اسمٍ أو هوية... وكما أنّنا نلحظ، أيضاً، أنّ السيرة تُوظَّف عند بدوي للتلميع والتغطيةِ، فنحن قد نلاحظ أنّها تطهيرية، أي هي تُروِّض، وتُبرِّر... إنّها تَشرح بعنايةٍ عوامل الإحباطِ التي يولّدها تقصيرُ زميلٍ أو كسلُ موظّف، أو ادعاءاتٌ وتزييف، أو وصوليةٌ ووسائل غير واضحة، وفكرٌ غير مُنتِج، ومراوَغة أو تنرجُسٌ فاشل.

ليست سيرة بدوي بريئة؛ فهي ـ كالحلم والتأرخة ورواية حادثة ـ أنانية. وهي،

كالحُلم أيضاً، قائمة على أولياتِ دفاعية، ودوافع ذاتيةٍ زاخمة أو تمرّديةٍ وقلِقة، وسواسيةٍ وتَطهرّية، متسائلةٍ عن المعنى والعِلل الأولى.

8 ـ كشفُ الشخصية من خلال رأيها في الآخرين والمجتمع والسلطة:

كما أننا نستكشف رأي الناس، وهو ملتبِس، في شخصية بدوي كي نَدْخل إلى شغافها وتضاريسها، فكذلك نستكشف شخصيته من خلال رأيه، هو بالذات، في زملائه ومَنْ عرفوه. نقدُ الآخرين، زملاء أو أعداء أو محايدين، لا بدّ لنا من نقده. فنقدُ النقد، ثم رفضُه أو قبوله، واجبٌ وحركةٌ سويةٌ في طبيعة الفكر. والنقد، على حدٍّ ما هو الأهمّ، هو إسقاطٌ لذاتيّة الناقد، وأداةٌ لاستكشافها، وطريقٌ إلى اللاوعي والمكبوتات، وليس فقط إلى النظرية المتماسكة، والفكر المنهجي النظامي، والنسق العقلاني. والأدلّة كثيرة على أنّ بدوي ينتقد فيكشف عن مطموراته وتماهياته اللاواعية وتأزماته، بل وعن أسئلته الوجوديّة ونظريته في الفلسفة والسياسةِ، وفي العقل والإنسان... (را: الشيماءات المسبقة واللاواعية كما القسرية البنيوية، في علم البطولة والخلاص).

IV

1 ـ عبده «المُصْلح المزعوم» والمُمالىء للمحتلّ الأجنبيّ ولصاحبِ السلطة:

إنّ قولة بدوي في سلوك عبده وتفكيراته تكشف جيّداً أنّ الأول يرفض طرائق الأخير في التفسير والتغيير، وفي التعاون مع المستعمِرِ الظالِمِ للثقافة المحلية، أو للتَّخْنُ العربية، وللإسلام والتراث، وللمطالب الاستقلالية بالحرية والشورانية. لقد أساء الإنجليزي، فعلياً وأخلاقياً أو سلوكاً ومعنوياً، للوطن المحتل، ولهموم الفكر القومي، واللغةِ والانتماءات العربية (را: بدوي في كلامه عن كرومر، سيرة، ج1، ص50). فرفضُ بدوي لأفكار وسلوكاتِ، عبده، هو رفضٌ بل مُعاداة لما قاله هذا الأخير ودافع عنه علناً، وفي نشاطاته الوظيفية الرسمية، و«تحرّكاته» المستتِرة والملتوية أو «غير الأخلاقية» وطنياً ومواطَنةً، ولاسيّما حيال أو على صعيد العلائقية اللامتوازية بين المصري والمستعمِرِ الإنكليزي أي المتسلّط بل العدو والقاتل (قا: ح. حنفي، ص617، أيضاً: ج1، ص223).

2 ـ دفاع عن بدوي. وعَتَب نقديُّ النزعة والغاية.

الشخصيّ يَحكم أَمْ التحليل في نقده لرجال الدين والأزهر:

لا مبالغة في ذلك القول، عن م. عبده، عند بدوي؛ ولا أثر لتجريح. وما قاله

محمد عبده نفسه بحقّ من أراد إصلاحهم، ومن عاداهم، لا يقلّ عنفاً وقسوة. إلاّ أن بدوي، وإذْ يتكلّم عن فسادِ «شيوخ الأزهر»، وعن «سفالاتهم»، ينمّ عن معاناة. فهو متألّم، متعجّب، ساخط، مشحون، مشدود. قد أتغافل عن تلك النعوت الشنيعة لأنها واردة في معرض سيرةٍ ذاتيّة هي، أصلاً وعموماً، صناعةٌ مستقلّة أو فنٌّ خاصٌّ له ميدانه وغرضه وطرائقه[1]. غير أنّ ما كان يجب أن يُقال، في حقّ المشايخ المتنافسين على منصبٍ عالٍ، هو القول القائم على أنّ تلك الظاهرة التنافسية أو الصراعيّة حالةٌ عامة، موجودةٌ في كلّ حضارةٍ وميدانٍ وزمان. هذا، ولاسيّما في الأحوال غير المحكومة بالنصوص الواضحة والتنظيمات، أو بالتشريعات الدقيقة... فما رآه بدوي سفالات ودسائس، أو معاداة لكلّ فضيلةٍ وقيمة، هو رؤية للتخلّف والتقدّمِ ناقصة، وغير تحليلية، وغير مدروسةٍ تبعاً للقوانين الاجتماعية، وللظواهر الاجتماعيّة المترابطة كما التاريخية.

3 ـ معيار تقييم محمد عبده ليس الانتماء السياسي أو الأيديولوجيا:

أنا، عند تحليل تربويات محمد عبده، وخطابه في الاجتهاد الحضاري، أضعُ جانباً تبعيتَه أو استقلاله حيال المستعمِر والحاكم السياسي. إنّ قيمة فكر عبده، في مجالات نقد الحضارة، أو في التمدين والتحديث وما إلى ذلك من ألفاظٍ تقنيةٍ حضاريةٍ معقَّدة، ليست هي قِيمةً تَنبع من مواقفه السياسية. فالفكر، كالفنّ، لا يحاكَم بموجب القربِ أو البعدِ عن مصلحة الوطنِ وعن الأخلاق والالتزام بحقوق الأمة والإنسانِ والمجتمع. لا تُعدّ الأيديولوجيا مقياساً للحقيقة، أو للروعة، أو للمفاضَلة، أو للمنفعة.

وبَعد الوعي بهذا التنبّه إلى «أصول المحاكَمات»، أو إلى مبادىء النقد والتقييم، نستطيع التأكيد أنّ فكر عبده غير عميق. إنّه فكر يَصْدُق فيه، بحسب ما ألاحظِ، قولُ بدوي؛ وذلك قولٌ سبقَنا إليه معظم الدّارسين الذين لم ينزلقوا إلى الدفاع عن عبده دفاعاً زوراً، أي يخلو من الصدق، والشفافية، والتحليل الدقيق، والمناهج المنتِجة، وردّ الفعل، والتبجيل.

---

(1) عن تأسيس عِلمٍ للسيرة الذاتية، را: أدناه.

4 ـ أداة التغلّب على عقبةٍ كبيرةٍ. تجاوزُ وتخطّي طه حسين:

يؤكّد بدوي أنّ طه حسين، في كتابه «قادة الفكر»، مؤلَّفٌ من «مقالاتٍ خفيفةٍ كان طه حسين قد نشرها في مجلة «الهلال» (ج1، ص44). لكن بدوي، كناقدٍ وكشخصٍ هَمّته إدارةُ طه حسين للجامعة، قد يَبقى مُعجَباً بطه حسين (ص28). هذا، بغير أن نقول إنّ بدوي يبقى من الذين «هدموا» شهرة العميد طه (ص47)؛ وجندلوا عجرفة العقاد (صص 57 ـ 58) أو أظهروا عدم الإعجاب به (ص28).

في سنة 1932، كان بدوي في الخامسة عشرة من عمره، وكان العام «عام الذكرى المئوية الأولى للشاعر الألماني الأكبر» غوتيه. يقول بدوي: إنّ محمد حسين هيكل كتب مقالاً عاماً سطحياً عن معرفته لأول مرة بجيته (غوتيه) «عن طريق حضوره لأوبرا فاوست وموسيقى جونو. وكتب عباس محمود العقّاد كتيّباً صغيراً تافهاً عن جيته بعنوان تذكار جيتي. وترجمة الزيّات لـ «آلامِ فِرْتِرْ» كانت عن الفرنسية، وبأسلوب الزيّات الحافل بالصنعة والمحسِّنات البديعية؛ لكنْ كان بهذا القدر أيضاً بعيداً عن الأصل كثيراً». ثم يشكّك بدوي في أن يكون محمد عوض محمد، المترجِم للقسم الأول من «فاوست»، قد ترجَم عن الأصل الألماني (ج1، صص 36 ـ 37).

5 ـ أحمد أمين، حقود. نَصُّ بدوي يَطمس ويُضيء:

يتسلّط أحمد أمين على ذاكرة ع. ـ ر. بدوي بغير فكاك، أي باستحواذٍ ومُحاصَرة. فأحمد أمين هو أحد مكوّني ذِكرياتِ بدوي الجامعية المقهورة، المؤلِمة، المتحكِّمة، القسرية. ونكشف عبر النعوت المسقَطة على أ. أمين ذهنيّة بدوي «الريفيّة»، ومشاعر الفلاّح ضدّ قاهريه ومستغِلّيه، والتشبّثَ الطّفليَّ أو الرغبةَ اللاواعية المتأجّجة أبداً بالانتقام اللفظي، وبالعنف «المقدَّسِ» القريبِ من الطبيعة واللامُدرَكِ واللامقنَّع، وباللاّمرونة عند الأعزب الدائم، والمعذَّبِ اللاّمستقرّ أبداً. ما قاله بدوي أقلّ أهمية، عند المؤرِّخ للفكر الجامعي العربي، مِمّا أخفاه، ولم يفكّر فيه أو يُفصِح عينه. لقد قال: إنّ أحمد أمين «حقود» (ج1، ص65)، وقد وصل إلى عمادة الكليّة

«عن طريق الصّلات مع مَنْ في الحكم» (ص ص 153، 157)... قد يكون بدوي مصيباً؛ لكنّ المطلوب أوسع، وغير ذلك؛ أي أقرب إلى الموضوعية والحرية والكلام المتحكّم بالذاتاني. لقد سكت بدوي عن الجانب الإيجابي؛ وحَذَف، وشوَّه، وحكمتْ خطابَه الأوالياتُ الناقصةُ، أو الرِّيْثيةُ الدفاعية... (قا: أ. أمين، حياتي).

6 ـ إبراهيم مدكور. اكتساح ميدان الفلسفة أو تجديده وتعميقه:

اغتنت القيمةُ الفكرية لصاحب السيرة بانتصاره على حاجزٍ ـ أو على «قهره» قمة الفلاسفة العاملين آنذاك في «العالم العربي» ـ هو إبراهيم مدكور. فهذا، على رأي بَطَلنابدوي، «يميل إلى اللهجة الخطابية، ويتناول العموميات دون التفاصيل الدقيقة» (ج1، ص114). أنا أُقدّر جيّداً هذا الرأي، ونتنفع منه في كل محاكمةٍ لشهيرٍ دارسٍ لمنطق أرسطو (الأورغانون) عند الفارابي. وقد سمعتُ كلاماً دقيقاً يرفع من قيمة العمل الفلسفي الجيّد للدكتور مدكور. وتحدّث عن ذلك العمل بإعجابٍ وتقديرٍ مستشرقون ناقشوه إنْ كتابةً أمْ إبّان الدفاع عن الأطروحة.

غير أنني لا أستطيع أن أقول إنّ مدكور استمرّ حارثاً دؤوباً ومعطاء في دنيا الفلسفة العربية الإسلامية إنْ في متابعته لتحليل المنطق الأرسطي أم في استمرار الاهتمام بالفارابي وابن سينا وبقية السلالة... لقد تحوّل مدكور إلى مهتمٍّ بشؤون اللغة العربية، ومشكلاتها، وطموحاتها. وكان على بدوي، فيما بعد، أن يقومَ بالعمل الذي كان على مدكور تحقيقه. لكأنّ بدوي على حقّ، لاسيما إنْ عنى بقوله أنّ مدكور تناول الفلسفة الإسلامية مشكلةً مُشكِلةً (النبوة، النفس...) بغير غوصٍ في الشخصيات، والموضوعاتِ الدقيقة، والنصوص المُعاد تحقيقها أو اكتشافها وتثميرها.

7 ـ عرضٌ متوتّر وذو فجواتٍ وتلافيف وعتمات.

مجابهةٌ غير واضحة لرأي م. عبد الرازق في تقسيم الفكر العربي الإسلامي:

قد يَسكت بدوي عن أشياء إيجابية جداً، ويتكلّم كثيراً عن «أشياء» بخسة، طفيفة، رثّة. يَحجبُ حقائق، ويُبرِز وقائع ريثية، ومثالب قِشْرية زائلة. ويُظهر نفسه

مقداماً، وذا سلطة معرفيةٍ في القول عينه الذي يَطْمر ويُهمِّش؛ أو يُقصي زملاءَ أو خطاباً، نصّاً أو فكرةً أو نظرية...

(...) في معرض الدفاع عن م. عبد الرازّق، في وجه هجوم شيوخ الأزهر عليه، عندما صار شيخاً للأزهر في سنة 1945، يقول بدوي: «وشيوخ الأزهر بطبعهم طمّاعون حاقدون يأكل الحسد قلوبهم، وفي سبيل نيل أيّ منصبٍ ذي شأن لا يتورّعون عن استخدام أخسّ الوسائل من وقيعةٍ ودسّ ووشايةٍ واختراع الأكاذيب» (ص62)... لا أرى أنّ بدوي لم ينطلق، في تأرخته للفلسفة الإسلامية، من تفكيرات م. عبد الرازق. ويتفّق الإثنان، بحسب رأيي، على قراءتها بحسب الطريق الآليةِ التبسيطية. فهما يَحصرانها في إشكالياتٍ قليلة وخطيّة شيمائية، ويَختزلانها إلى شخصياتٍ محدودةٍ وغير وارفة، أو إلى مفاهيم وتصوّراتٍ جاهزة. وأخيراً، لعلّ موقف بدوي التحرّري، أو روءيته التقدّمية في المرأة، يتساوى مع رأي الشيخ مصطفى في ذلك الموضوع المأساوي القديم (ص61).

8 ـ التثمير الإيجابي للإحباطات والمعيقات.

الإنتاجُ الفكري كدفاعٍ أو ردِّ فعلٍ ضدّ الفشل أو الهزيمةِ أو العقبة.

البحث عن الارتياح النفسي والتحقق أو التوكيد الذاتي:

ينمو الانجراحُ للأمن النفسي والفَرَح عند بدوي من مشاعره بالظلم الاجتماعي، وبالحرمان من التقدير، والشفافيةِ القاصرةِ المعدومةِ بين الزملاء... ويَظْهر ذلك الانجراح على شكل قلقٍ نفسيّ، أو اكتئابٍ، أو إحباطٍ مزمنٍ غذّته كثافةُ الوصولية والانتهازيةِ عند الزملاء بل والحسدِ أو الاستبدادِ والأنانيةِ عند المتنفّذين وأصحاب السلطة إنْ في الجامعة أَمْ في المجتمع والسلوكات والنظام السياسي.

لكنّ بدوي ثَمّر ذلك التوتّر النفسي الاجتماعي جاعلاً منه مثيراً للبحث عن استجابةٍ منتِجةٍ وإسهامية. هنا كان الرّدّ على المتحدّيات، النابعةِ من المحيط (زملاء، سلبيين، موظّفين قليلي الكفاءة، شروط أو سلوكات ناقصة...)، يأتي باللجوء إلى

وضع كتابٍ أي يكون المتوجُ، بلغة علم النفس، حلاً لمشكلةٍ فكرية، وإجهازاً على عقبةٍ معترِضة، وصيانةً للذّات، ودفاعاً واستمراراً وتحصّناً، أو سيطرةً على المشكلات (را: خطاب الصحة النفسية).

9 ـ عيّنات من العمل غير الشّفاف أو المقنّع والأيديولوجي.

مُثيراتُ الإحباطِ والتوترِ. الاستجابةُ الناقصة عند البطل:

الأب جورج شحاتة قنواتي هو «الرّاهب الدومِنْكاني المصري الجنسية السوري الأصل، والباحث في الفلسفة الإسلامية. وكان يأتي إلى روما في يناير من كلّ عام في أواخر الستينات ويُلقي محاضراتٍ في المعهد البابوي القائم على تل جانكلو، وكانت هذه المحاضرات تدور حول كيفية التبشير بالمسيحية بين المسلمين، وقد أطلعني عليها أحد طلاّبه في ذلك المعهد» (ج2، ص178).

ويَظهرَ قنواتي، بحسب بدوي، مع كويوك cuocq ور. كسبار caspar (وهو من الآباء البيض، في تونس)، من أبرز الرهبان الذين قاموا بالترويج للحوار بين المسيحية والإسلام. ونشر قنواتي عدّة بحوث، تعود إلى ذلك المضمار، في مجلاتٍ «فاتيكانية» إبّان الأعوام 1964 والـ 1966 (ج2، صص 170 ـ 178).

ويُسلِس الحديثُ عن «المجمع» (concile) والإسلام، أو بمعرض كلام بدوي عن لقائه بالكردينال مارلا (marella)، في حوالي منتصف أيار 1968 (وكان الأب قنواتي هو الذي رتّب ذلك اللقاء)، إلى الكلام عن رأي بدوي في الحوار بين الإسلام والمسيحية.

يقول بدوي في ذلك: إنّه «من نوع حوار الصّمّ لأنه لا يمكن التغلّب على الخلافات الجوهرية التي تُفرّق بين هَذيْن الدينَيْن» (ج2، ص179)... يَرفض بدوي أن يكون الحوار بين دينَيْن؛ لكنه يَقبل به، ويَدعو إليه، إنْ كان بمثابة «دعوة إنسانية عامةٍ يدعو إليها المفكّرون... هي دعوة عامة من كلّ الناس» (ص180).

10 ـ علي مبارك والمنفلوطي.

عينات أخرى من الفكر المهتمّ بما كان مستبعَداً من مجال الفلسفة:

قد ينتفع كثيراً مؤرِّخ الفكر من بدوي. . . يَرِدُ اسمُ علي مبارك في معرض الكلامِ عن فارسكور؛ هنا يقول بدوي: «على القارىء ألاّ يثق بما ورد. . . فكلّها خطأ. . . وهو جهل تامّ» (ص7، هامش 1).

وبدوي لا يمدح المنفلوطي، بل أسلوبه (1، 28). ذاك رأيه، ولكّل مواطنٍ الحقّ في التعبير الحرّ عن ذاته وأفكاره ومعتقده. فأنا ـ وإذْ أُقحِم رأيي هنا ـ أمدح المنفلوطي؛ وأرفض بقوةٍ أسلوبه الذي كنتُ شديد الإعجاب بطرافته وجَعْجعتِه إبان عمري في مرحلة الدراسة المتوسِّطة. لقد تطوّرتْ أفكاري، فتراجعتُ أو قفزتُ، كما غيّرتُ أو تغيّرت. . . (را: ذكرياتي الجامعية).

وفي جميع الأحوال، أنا، لقد أحمكتُ الرأي والقول في أنّ اللغة هي أكبر متحكّم فينا، وأقدر فاعِلٍ أو صانعٍ لنا، وأوسع فضاءٍ للإنسان. وأن تتحكّم بنا الألفاظُ أمرٌ مقتضاهُ الاستسلامُ لحتمية اللغة؛ وهذا إلغاءٌ لحرية الفكر، وتَضييقٌ للوعي والإرادة كما للواقع والعقل.

11 ـ بعضُ الموقفِ الشخصيّ أو الرأيِ الذاتيّ قابل أحياناً لأن يؤخَذ كمعيار:

انزلق الكثيرون، ممّن تدبّروا السيرة الذاتيّة عند بدوي، إلى الظنّ بأنّ كل ما كتبه بدوي بحقّ زملائه ومجتعه والفكرِ المنتقَد، كان تعبيراً عن أحكام ذاتيّة، أو عواطف ومشاعر وانطباعات؛ وعن نقمة سلبيةٍ، وعن سوداويةٍ ومزاجية عصبيةٍ، وطباعٍ حادّةٍ متقلّبةٍ وغير بريئة. لا شكّ أنّ في هذه الأحكام على أحكام بدوي، أو على انتقاداته ومنطقه الرّفضاني الساخط، كثيراً من القسوة، وشيئاً غير قليل من النظر التسفيلي للرَّجل الكبيرِ صاحب العقل الراجح والعين الفلسفية. المُرادُ هو أنّه يَصعب قبولُ الرأي الذي مفاده أنّ الحكْم على الناس يُعاد فقط إلى المصلحي والنفعي، إلى الكراهية أو إلى المحبة، إلى العفوي والانطباعي والفوري، إلى الحدسي، أو إلى الأناني

والنفسي. المُراد هو أنه يحقّ أو يَصْدق اعتبارُ نقدِ بدوي، وهو نقدٌ غزير وواسع للواقع والسياسة والفكر، نقداً صائباً أو سديداً، **ثاقِباً ودقيقاً**. إنّ النقد في فكر بدوي وعالَمه المُحاكِمِ المُقاضي، قراءةٌ للفكر والمعرفةِ والمجتمع؛ وذاك النقد يبقى عملاً هو، بَعدُ أيضاً، **بنّاءٌ ومطوِّر، تحريكيٌّ وذو مردودية، وقِسمٌ من الفكر، ومن النظر والتدبّر والمعرفة وشَحْذِ الذّهن**. لا نقول إنّ كل نقدٍ أنتجه بدوي هو صائب؛ ونافع؛ غير أنّنا لا نقول أيضاً، من جهةٍ أخرى، إنّ كلَّ نقدٍ أنتجه بدوي هو غير صائب، وغير نافع أو غير منزَّهٍ وغير بريء (را: أدناه، الهتكانية عند بدوي).

V

الهتكانية عند بدوي تقويضيةٌ وإسهامية

1 ـ إرادةُ الهتكِ. الاستراتيجيةُ والشمولانية.

البُعدُ النقدي والوظفيةُ الهدمية أو اللائية:

قد يكون صحيحاً تعريف الفلسفة بأنّها إرادة الفضحِ والخلخلة، التقويضِ والطرد، الإقصاء وشقلبة القيم. غير أنّ ذلك التعريف لا يكفي؛ والفلسفة ليست فقط نفياويةً وعدمية، لائيةً ورفضاوية. يُعيد بدوي، في محاكمته، بعضَ مَن عاصرهم أو عرفهم من الغربيين إلى الحجم الطبيعي. وأنا أرفض اعتبار أحكامه، هذه، قسريةً أو قاصرة، قاسيةً أو ظالمة، انتقاميةً أو افتراسية. إنّها، بحسب خبرتي ومعلوماتي، تربوية؛ وهي أحكام سديدة ونافعة، وأسهمت بفعالية، ومردودية ملحوظة، في هدم التُفاجي والهذائي في المركزية الأوروبية، والعقلانيةِ الغربية المتنرجِسة معاً والطاردة للآخر أو للمختلف والمتنوِّع (را: اللاءانية والرّفضانية؛ الليسانية والهتكانية تجاه «الغرب» المعتدي والعربي المقتدي أو المتماهي بالقاهر).

2 ـ الاستفادةُ النقدية من الفكر الأوروبيّ علاج:

من أركان مشروع بدوي، أو رهانه واستراتيجيته، الانفتاح الإيجابيُّ والنقدي حيال الغرب: «الدواء الناجح لتخلّف العرب الفكري هو الاستفادة من الفكر الأوروبيّ على أساسٍ عقليّ إنسانيّ عامّ» (ج1، ص151). لا يخلو هذا الجزمُ من الحاجة إلى التوضيح، ثم إلى تعيين الطرائق، وتحديد المجالات والمشكلات. فقد لا يكون الفكر العربي، في بداية هذا القرن، متخلّفاً؛ وليست كلّ الأمم الأوروبية راقية؛ وليست هي الدواء أو المَثَل الأعلى ومِثالَ الاقتداء الأسمى؛ وليس التخلّف الفكريّ ظاهرةً غير معقَّدةٍ كي تُعالَج بمفردها، وعلى نحوٍ آلي خطّي، مستقيم وحتميّ... إنّ القراءة التاريخية لظواهر التخلّف المتشابكة، وللظواهر المقاوِمة للتطوير أحياناً، تَنتهِك وتَرفس الأنامركزيةَ الأوروبيةَ البائدة، وتَدحَض التقسيمَ الشاقولي والمفاضَلةَ بل واللاأخلاقية بين الثقافات، أو الحضارات، أو اللّغات، أو الأُمم.

لا يقول لنا بدوي ـ في خطابه المستبدِ الأُحادي ـ كيف يكون العلاج «على أساس عقليّ إنسانيّ عام»، ولا يَشرح مضمونَ الأدوية المعالِجة... إنّ «الاستفادة» كلمة مبهَمة؛ وتنميةُ التخلّفِ الفكريِّ، بل العامّ، عملياتٌ مستمرّة متناقِحة، هدمية وتعميرية، هتكية ونقدية؛ هي تَعلّمٌ وتَجاوز. أراد بدوي أن يُطْلِع الباحثين العرب على نماذج فيها دقة علمية...، «كيما يَطْرحوا الكتاباتِ الخطابيةَ غير العلمية ولا المنهجية التي دأبوا عليها في هذا الباب (الإسلاميات)» (ج1، ص152). لكن متى كانت المعرفة أو الاطِّلاعُ أداةَ علاجٍ وحيدة، حتميةٍ، آليةٍ، كافية؟ أخشى أن يَصدق تحليلي النفسي الذي، ذات مرّة، اعتبرَ بدوي ـ أحياناً غير كثيرة ـ بمثابة المتماهي في القاهر الغربي، أو الذي يُفني ذاته في «الجلاّد»، في الحضارة القوية، في الآخر... (را: قوانين تفاعل الحضارات).

3 ـ الحاجة إلى الترجمة وإلى تعلّم لغة أجنبية:

ما يزال ملاحَظاً مع بدوي قلّة المترجِمين العربِ عن لغاتٍ أوروبية بارزة (يَعُدّ خمساً منها؛ (ج1، صص 35 ـ 36). ولا يقول أحد، في الجامعات ومراكز البحوث،

عند العرب كما في العالم قاطبة، إنّ تلك الظاهرة مبرَّرة أو مؤشِّرُ رقيّ. فمن السّويّ أن نتأيّد برأي بدوي، وأن يُدعَم أيضاً رأيي الذي يقضي بأنّ الترجمةَ فِعلٌ «مقدَّس»، وجِهادٌ للبقاء؛ وأنّ كثرة المترجِمين دليلُ قوةِ الثقافة. إنّ في «ذكرياتي داخل الجامعة» قولاً حلّل إيجابياتِ المؤسّسات التي تُكرَّس من أجل ترجمة «لغات العالم» إلى العربية. ولا يكفّ الفكر الجامعي عن التغذّي بالترجمة المستمرّة، وعن رفض الاكتفاء بتعلّم لغةٍ أجنبية واحدةٍ عند الإنسان بعامّة، والأكاديمي على نحوٍ خاص (را: عِلم الترجمة، دور الترجمة في إعادة ضبط الفكر والمجتمع والمستقبل والعلائقية بين النَّحنُ والـ«هُمّ»، بين الذات والآخر).

في مجال تَعلّمِ لغةٍ أجنبيةٍ واحدة، كما في النظام التربوي المكتفي بفتح وعي التلميذ على لغةٍ أجنبية [أعجميةٍ] واحدة، لا أستطيع إقناع نفسي بسداد ذلك التعلّمِ أحاديِّ اللّغةِ الأجنبية، كما ذلك النظام. لقد توضّح لي، بحسب ذكرياتي الجامعية المريرة، وعملي في ميدان «المدرسة العربية في التربويات» (والعقل العملي، بعامة)، أنّ الحاجة إلى اللّغَتَيْن الأجنَبيتَيْن معاً قاهرةٌ إرغامية. فهنا ضرورةٌ ولابديةٌ لتخفيف سلطة اللغة (أو الثقافة، أو الأمة) الأجنبيةِ الواحدةِ على الوعي الفردي، وعلى صعيد الفكر والمجتمع، السياسةِ والوطن، بل وفيما بين الأمم أو اللغات.

4 ـ تبادل الأساتذة داخل الجامعات العربية والأجنبية:

يذكر بدوي أنّه عرف في الجامعة، أو درس وتَعلّم على نفرٍ من الأساتذة لم يكونوا كلّهم، على ما ظَنّ، ناجحين، أو كثيري النّفع. غير أنّي أعرفُ أنّ أولئك الذين يذكرهم كانوا، قبل أو بعد مجيئهم إلى جامعة فؤاد الأول في القاهرة، راسخين معطائين. إنّ كواريه koyré أولالَنْدْ، بَرِهْيه أو رايْ، بورْلو أو إسّيزْتيه، أسماء جامعية لامعة قدّمتها، لأسبابٍ معروفةٍ، وكثيرها غير بريءٍ أو غير خالٍ من الاستعماري وغرائبه، جامعةُ السوربون إلى جامعةٍ مصرية. والأهمّ؟ الأهَمّ هو أنّ أولئك الأساتذة لم يكونوا، بحسب بدوي وتأكيداتي أنا أيضاً، بالحجم الذي أُعطِيَ لهم في بلادهم كما في وظيفتهم «التبشيرية». هنا، ليس رفضُ بدوي لزملائه وأساتذته حاجةً قهريةً، أو رغبةً غير واعية. وهذا، حتى عند مَن يقول إنّ كل سيرةٍ ذاتيةٍ توصف بالأنانية، وليس

فقط بالأنامركزيةِ أو بأنّها تُمركِز الشخصياتِ والموضوعاتِ حول بطلٍ وحيدٍ أو عاملٍ نفسي اجتماعي ثقافي واحدٍ هو تلك الأنا. وإذْ أنا أرى أنّ الحلم، وكما صار معروفاً في تحليلي له هنا، هو أداة دقيقةٌ لتفسير السيرة، فإنّ ما يكتبه بدوي في سيرته الذاتية قريب جداً من أن يكون تتابُعَ صُوَر، أو أُجْموعةً من الأحلام المتتاليةِ التي يقضي فيها الحالم على إحباطاته وأخصامه، أو عقباته ومفارقاته. ما هو المُراد؟ المُراد هو أنّ بدوي تنبّأ في أحلامه ـ أي في أحكامه على أفذاذٍ غربيين كانوا في مصر ـ بالتغلّب على الفكر الغربي المتمركز حول ذاته وأساطيره. لقد تعلّم بدوي منهم طريقة امتصاصهم، وبالتالي استيعابهم وتخطّيهم. تمرَّد عليهم؛ ونَجحَ في تجاوزهم (را: قوانين التفاعل بين الحضارات، بين المعلِّم والمتعلِّم).

5 ـ إيفانْز برِتْشَرْدْ، والإنكليزي الآخر هوكْهيرتْ.

الأول متغيِّب والثاني سطحي.

أشكر لبدوي عدم الانبهار؛ فذاك ما سهّل عليه النقد. يقول: «وكان ذا نزعةٍ استعمارية بريطانيةٍ عدوانية، ولهذا كان إيفانز ب. يثور بينه وبيني جدال شديد حادّ في أثناء الدرس. وكان هو يرحّب بهذا الجدل، لأنه لم يكن يُحضّر محاضراته، ولا يلقي دروساً متّصلة أكاديمية... فكان هذا النقاش فرصةً له لتضييع الوقت وعدم إلقاء الدرس بصفةٍ منتظمة. والواقع أنه لم يكن لدروسه فائدة تُذْكَر. وعلى العكس منه كان الأستاذ الإنكليزي هوكهيرْت...»؛ وهذا كان جاداً بيد أن دروسه «كانت سطحيةً إلى حدّ كبير» (ص114). لا أظنّ أنّ بدوي كان هنا قاضياً معقَّداً، أو كسولاً. فقد قال ما يبدو له أنّه واقعي، وعقلاني، ونافع مطوِّر للفكر الجامعي والنظر الفلسفي. لكنّ بدوي لم يتساءل عن سرِّ ذلك الكَسَل، وتلك السطحية. لقد تحوّل وضعُ الأستاذَيْن، أو مستواهما ومنهاجهما، بعد رحيلهما عن الجامعة المصرية؛ لقد نجحا في مكانٍ أكثر تلاؤماً.

6 ـ تاريخ الفلسفة لصاحبه أميل بربيه (برهيه):

في عين بدوي، كان كتاب بربيه «تافهاً سيِّء التألف فقير المادّة» ج1، ص65). وأنا أعترف هنا بقيمة ذلك النقدِ السَّبّاق؛ لكنني لا أعتمد الألفاظَ «البدوية» شديدة

الوضوحِ والجرأة. ثم إنّي، وبحسب ذكرياتي في الجامعة إبان أواخر الخمسينات، لا أبالغ أو أشوّه الرأي الطلاّبي الآنذاكي، ورأي أُستاذي الفرنسي، في ذلك الكتاب. لقد كان ثمّة شبه اتفاقٍ على أنّه كتابٌ قليلُ النفع وتلميذانيّ، تقطيعي للفكر وقاموسيّ، تلخيصيّ وابتساري، اختزالي ومفصولٌ عن السياق التاريخي وتطوّر الأحداث. . . ثم، وبحسب ذكرياتي في التدريس، كان الطالب يحتاج إلى ذلك العمل في تاريخ الفلسفة من أجل «تقوية الذاكرة»، وتبسيطِ الصعوبات الضرورية للنجاح في الشهادة؛ لكن ليس لمعاناة القول الفلسفي أو لممارسة الفلسفة ومعانقتها أو إحيائها في النفس والحقل.

وحتى بعد أن صار كتابُ بربيه مجدَّداً، فإنّ القول فيه لا يخلو من مطاعن ثاقبة سديدة. ويكفي بدوي أنه، انطلاقاً من ذهنية نقدية وفكرٍ غير طريٍّ، سبق إلى فضح المغطّى والخشن وغير الفلسفي عند برهييه (عن لالنْد، را: سيرة. . . ، ص64).

7 ـ نقد بدوي لِـ آرون غير كافٍ، لكنه سديد. أسطورة برغسون تتهاوى:

ما قاله بدوي بحقّ آرون (ج2، صص 66 ـ 67) قلتُ أنا، وما زلتُ أقول، أمرّ منه وأقسى بحقّ ذلك المتَعصّب المغلَق. أنا لم أنتقد آرون بسبب عدائيته للحقّ الفلسطيني، وهو حقٌّ عادل ولا ينازَع؛ فعدائيته شبه معمَّمةٍ للأمم المظلومة، وللحقوق المهدورة، والأيديولوجيات الوطنيةِ التقدّمية. . . لم يكن آرون، بحسب خبرتي وتحليلاتي، أكثر من ناقلٍ للفكر الألماني، ومقتبسٍ عنه في مجالٍ محصور.

برغسون، ذلك الأسطورة التي اختلقتها المخيَّلة الفرنسية، الباحثةُ آنذاك بلهفةٍ عن احتماءٍ أو بلسمةِ انجراحٍ رمزيّ، لم يلبث أنْ خبا؛ ثم انطفأ. وليس ملتبساً ما يقوله بدوي في تحليلاته لـ«حالةِ» اسمُها برغسون (ج2، ص98). لقد أخطأت المخيَّلةُ الفرنسية في تضخيمه غير السويّ؛ ولذا جاء تهاويه سريعاً. أتذكّر أنّه، في جامعة ليون، كان يُدرَّس في كلّ المواد وكلّ السنوات. انتهى الرجل كفقاعة، كأُدْروجة. هنا أبدعَ بدوي، وعلى غرار ما كان يفعله الإنكليز، في التعجّب من النفخ في قُربةٍ مثقوبة.

وأنا أحترم جداً جلسون. وتعلّمْنا من أعمال غويلو في المنطق، ومن كواريه (في التأرخة للعِلم، في فلسفة العلم). . . لكنّنا نحذّر دائماً من رفع إنسانٍ إلى مرتبةٍ تعلو

على النقد وإرادة التخطّي، وتَرْفض فَضْح الأسطرةِ أو تحريكَ الليسيةِ واللائية.

أخيراً، ينظر بدوي بإيجابية إلى «جمال أسلوب رينان» (ج1، ص70)؛ ويقبل كثيرون من المفكّرين في العالم الراهن رأيَ رينان في التأليه والإنسانِ وحتى في العالَم والعِلم. إنّ الفكر العربي قسا على القسوة التي أبداها حياله رينان، لكن الرجل يستحقّ أن يُنظَر في أمره. فالفكر الجامعي جامِعٌ ومُحاوِر؛ وهو لا يعادي، ولا يتعصّب، لأنه ديمقراطي ومنغرس في الشروط والتاريخ والرؤية المسكونيةِ إلى ذاته ومجاله، إلى وظائفيّته وطرائقه وخطابه.

8 ـ أحكام حيّة على مستشرقين إغناءً للفكر وتأرخةِ الفلسفة.

المعرفةُ سلاحٌ وإمكانٌ وشرطٌ قَتَلَهم. كشفُ السياسيِّ المطمورِ أزاحهم.

ما ليس لله، أي للحقّ والحقائق، يخبو ويُزاح:

ما يقوله بدوي في ل. غارديه، بعد مقابلة بينهما إبّان مؤتمر، ليس تجنّياً؛ ولا هو قولٌ فيه حدّة أو قسوة. لا أرى أنّ بدوي يَظْلم أو يتسرّع إذْ يقول: إنّ غارديه «ألقى بحثاً قصيراً تافهاً مبتذلاً» (ج2، ص258). فلا حساسية هنا، أو غيرة، بين متفوِّقَيْن، أو بين متنافِسَيْن متساويَيْن، أو متحاسِدَيْن... ومع كلّ تلك الصراحة، فأنا، وعلى الرّغم من امتناعي عن الاستشهاد بأيّ مستشرق، أوردتُ مرَّةً اسم غارديه إذْ كَتب: كان الأكويني يَنقل بالحرف عن ابن سينا (في معرض كلام الأول عن النبوّة). وهذا، على الرغم من معرفةٍ عندي ليست سطحية بالرَّجل، وبنظيره جوميه، وآخرين كانوا أحياء حتى أواخر القرن الماضي. ولا أهتمّ كثيراً بكلام بدوي عن مستشرقٍ «كان يغطُّ في نومه أثناء المؤتمر» (ص259)؛ فأنا أعرف زميلاً علا شخيره أثناء مناقشة أطروحة. ولا أهتمّ بأنّ مستشرقاً كان «يلقي نكتةً ممجوجة» (ص259)؛ فالنكتة هنا لها وظيفةٌ لم يلتقطها بدوي الذي، كما يبدو، لم يتنازل قطّ عن جدّيةٍ أو صرامةٍ موروثة (قا: الشخص الذي لا يَبتسم)... غير أنّي هتمّ برأي بدوي أخيراً، في ب. لويس (ج2، صص 255 ـ 256)؛ هنا لا يبدو أنّ بدوي يمتلك براعة إدوار سعيد، ذلك المقدام اللاهيّاب. أخيراً، وأنا أنصرُ رأيَ بدوي بالمستشرق E.I.J.روزنتال (ص258).

9 ـ ماسينيون، ليس هو عندي عظيماً ولا هو محبوب أو موهوب:

يختلف رأيي في ماسينيون عن رأي بدوي فيه: يراه بدوي مستشرقاً «عظيماً» (ج2، ص162)؛ وأراه أنا مستشرقاً هو، على غرار ما سيقوله بدوي في كتابه الأخير في المستشرقين، لم يَلْزَم حدَّه؛ ولا احترمَ حقَّ الأممِ والثقافاتِ والإنسانِ في الاختلاف. وأنا، قديماً، كنتُ قد قلتُ: إنّ المستشرق لم يَحترم حتى نفسه، فلو احترمَها لما سمح لها بأن تتعدّى على كرامات مَنْ هم ليسوا أوروبيين أو، على الأدقّ، ليسوا فرنسيين أو إنكليزاً أو هولنديين... لقد تأخّر بدوي كثيراً حتى كشف لأمّته، وللأوروبي نفسِه، رأيه في المستشرقين. ولن ينسى أحدٌ قولاً لبدوي عن جبريللي (ص111)، وعن نلّينو (صص 110 ـ 111). لقد انتفع بدوي منهما، وتَرجَم عنهما؛ وقال على سبيل الشاهِد: كان نلينو قد كتب في دائرة المعارف الإيطالية المادة عن النبي محمد ﷺ لاحظتُ فيها غلوّاً في النقد السلبي لرسالة النبي ﷺ وسيرته، «ورغم سعة ذهني للنقد التاريخي فقد أنكرتُ مغالاته في دعوى التأثّر بالمذاهب والآراء المسيحية الشائعة في القرن السادس الهجري» (ص110). ولن ينسى العقلُ النقديُّ قولاتِ بدوي في ج.ش. قنواتي (ج2، ص186)، وأضرابه، ومؤسَّساتٍ غير شفّافةِ الأهداف... وسبق أعلاه أن أوردتُ تأييدي لبدوي، للرَّجل الذي نبَّهنا إلى خطورة الفكر الاستسلامي، أو الراكد، أو الإحجامي والإنسحابي المستقيلِ من دوره والمتوقَّع له ومِنْه.

10 ـ المؤتمرون. العمل التشاركي أو الفريقي فعّال ومُرِيح:

يؤمن بدوي بالعمل الفريقي، ولم يَرفض قطّ المشاركةَ والتعاون. لعلّه بالغ في قوله إنّ «كلَّ مَن يشترك في مؤتمرٍ يأتي مستخِفّاً بالناس» (ج2، صص 258 ـ 259)... السديد هنا، في ذلك الحكم على العمل الفكري المشتَركي، ليس قليلاً. والثابت عندي هو أنّ الفروق الفردية، إضافةً على الأسباب الأخرى، سببٌ هنا يجب أخذُه بالتقدير؛ وثمّة أيضاً عوامل أخرى كثيرة قد تُخفِّف من قيمة بضائع العمل المؤتمري في بعض بلادنا العربية.

وفي رأيي، ونتيجة خبرتي في مؤتمرات، إنّ نقد المؤتمرات نشاط ضروري يجب رفع مستواه، والإكثار منه؛ وليس لأحدٍ الحقّ والقدرة على إنكار الإيجابي والنافع فيه. أنا، لم أكُن مُشارِكاً نشيطاً، ولا متحمِّساً للمشاركة، في مؤتمرات (باستثناء سنوات 94 ـ 98). كان ذلك لعوامل واضحة، وأساسية في وعيي وسلوكي. أمّا بالنسبة لبدوي، فلعلّ بعض نفوره من المؤتمرات عائد إلى عوامل شخصيةٍ أخشى أن يكون من أشهرها ميلُه للانعزال، أو سِمةُ التصلّب و«المشدودية» عنده، أو خوفُهُ من الوقت الضائع وحتى من الحياة الاجتماعية والموقف الانبساطي (قا: النمط باء من الشخصيات؛ أيضاً: صناعة الثقافة، أسواق الفكر أو سَلْعنته، البضائع الثقافية...).

11 ـ سيرة بدوي تأرخةٌ للوعي الجامعي العربي في ثُلثيّ قرن.

آخرون عرَّفنا بدوي بهم، وطبّق عليهم نزعته الهتكية وإرادته اللائية:

يَستوقِف الاهتمامَ أنّ الكتاب الأوّل، الذي وضَعه بدوي، كان دراسةً للمفكّر العَدَماني الألماني، نيتشيه (القاهرة، 1939). يُمثِّل نيتشيه، وهايْدِغِر، السلطة الأكبر التي أثَّرتْ في تفكير بدوي المتعدِّدِ وفي نسقه الفلسفي، في فضائه اللاءاني والهتكاني المتنوِّع. لقد كان تَعلّمه مِنهما كامناً، أو غير مقصود؛ لكنّه كان تَعلّماً فعّالاً لأنه كان مرغوباً ومطلوباً. لقد غَلّبَ بدوي صداقةَ الحق، وحُبَّ الحقيقة، على كلّ صداقةٍ وكلّ حُبّ. وعَدَّ زملاءه، ومنتَقَديه، مُنتمين إلى الفكر والإبداعِ، إلى الإنسانية ودار الإنسان؛ وليس أبداً إلى زَمَكانيةٍ آنِيَةٍ أو مباشرة، محدودةٍ أو محصورة. من هنا تَدفّق خطابه المتميِّز في الفلسفة اللاءانية، وفي الهتكانية التي تغذّت بسلطة النقدِ الهَدْمي، والتفكيكِ التقويضي؛ وبالرّفضانية[1].

---

(1) كان بدوي أول من طَرَحَ السؤال الوجوداني والمذاهب الرخوة الأخرى (الشخصانية، الجوانية...) على الفكر العربي المُعاصِر؛ أمّا أنا فقد قرأتُ، باكراً، التراث الفلسفي العربي الإسلامي تبعاً لمقولات ذلك السؤال الفلسفي.

القسم الثاني

نقدُ المجتمعِ المَدَني والتغيُّرِ الاجتماعيّ السياسي

1 ـ تحوُّلٌ إلى النمط الانكفائي والفيلسوفِ الصامتِ أو المتفرِّج:

بدأ ع. ـ ر. بدوي عضواً في حزب مِصر الفتاة (1938 ـ 1940)؛ ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (1944 ـ 1952). واخْتير عضواً في لجنة الدستور التي كُلِّفَت في يناير، 1953، بوضع دستورٍ جديدٍ لِمصر. ولم يَبق «الشأن العام» هَمّاً أكبر عند بدوي الذي تَغيَّر ربّما بتأثير صدمةٍ ما أو بتأثير عوامل كانت لا واعيةً ثم تمايزتْ وانتقلتْ إلى الوعي فالإرادة؛ لقد انتقل إلى ما يمكن أن يُسمّى العمرُ الثاني من حياته؛ وهو العمر المنتقِل من الانخراط في الفعل السياسي المؤسَّسي وفضاء الأيديولوجيّ الالتزامي، إلى عالمِ بُرْجُعاجي، متفرِّغٍ للأكاديمي، للفلسفي، للعمل على مشروعٍ إنهاضيّ للفكر العام وللفلسفة في الذات العربية والأممِ الإسلامية وغيرها.

2 ـ المقارنة بين «قديماً واليوم». الشخصية الحنينية إلى الفضاء الآمِنِ القديم أو الرَّحَم الفِردوسي:

لكأنّ بدوي يرفض الواقع، ويرى التطور تراجعياً. ولكأنّه يرى أنّ الماضي هو الأفضل. فبين المدرِّس قديماً واليوم (ج1، ص25) فرق كبير في الجدية والأمانة. والمقارنة بين الجمبري قديماً واليوم (ج1، ص29) تعطي للقديم أولوية. وكذلك،

فأين القاهرة اليوم من طيبة بالأمس (ج2، ص102). الخطاب هنا نكوصيّ، والميل إلى القديم، أو الذي كان، قسريٌّ. لقد فشل المحْدَثون، والطرائق المحْدَثة، ونظام التعليم الجديد. وكشاهدٍ آخر، إنّ التعليم اليوم، بحسب بدوي، جريمة؛ وهو مدمِّر (ص26 سطر 4 و5)، والبيداغوجيون، اليوم، كاذبون كلّ الكذبِ... أما الطريقة الكُلّية في التعليم فقد أدت إلى تفاقم الجهل والإخفاق الشنيع (ص27). وهذا كلام ليس كاذباً؛ لكن الأهمّ هو أنّ بدوي لم يفسر لنا تلك الظاهرة المسمّاة، عنده، بالتراجع؛ ولم ينتبه، ربما، إلى المعنى العميق المحجوب لنظرته وأحكامه اللاواعية هذه على التقدم الحضاري والمعاصَرة.

3 ـ الفلاح والريف والقطاع الزراعي قطاع آسِنٌ وغير مطوَّر.

كلام وصفي غير دقيق وغير تحليلي للتخلّف والتردّي واللحاق بالمعاصَرة:

لاحِظ بدوي تعاسة الفلاح المصري، وفقره، وصراعاته وتخلّفه: «وقلتُ لنفسي: إنّ بين الفلاّح النمساوي والفلاّح المصري ألف سنة من الحضارة، فأنّى للثاني أن يقطعها» (ج1، ص77). ويُهاجِم «المتاجرين بالفلاّح» (ص24)، والعائلاتِ التي استغلّته.

غير أنّ إعجاب بدوي بالفلاح المصري والأرض ليس قليلاً؛ وإعجابه عظيم بالجمال في الطبيعة الريفية المصرية... فبدوي مُحِبٌ للريف (صص 22 ـ 24). وفي جميع الأحوال، إنّ آرائية بدوي هنا ليست عميقة النظر؛ ولا هي تحمل جديداً أو تنويراً، ولا تُرشد إلى طريقةٍ في التنمية إنِ الشاملةِ المتكاملةِ والمستدامة أمِ المنصبَّةِ على إزالة التخلّف المتعدد للفلاح، والقادرةِ على رفع المستوى الحضاري للريف وقيمه، وللقطاع الزراعي بعامة. لا تكفي الانطباعات والتوصيفات، أو التعاطف والمحبة، كيما تُبنى الاستراتيجيةُ التي تحقّق صيانة الذاتِ والسيطرةِ على عوامل التخلف. ولمرّة أخرى، لم يؤسس بدوي خطابه على نظريةٍ مرنةٍ شمولانية وعقلانية، ذات إمكاناتٍ وطاقاتٍ على إعادة التكييف الخلاق والإسهامي، وعلى دفع تطوير المعاصَرة المتناقِح.

4 ـ فقدان الفكر السياسي التقدمي أو الاستراتيجيّ والمخطِّط

غيابُ النظرية أو التفكيرِ بحسب افتراضيةٍ عامةٍ ومتماسكة:

ليس نقداً فلسفياً أن يقول بدوي إنّه بموت عبد الناصر (ت 1970) «انزاح عن صدر مصر الكابوس الرهيب الذي أَبْهَظ صدر مصر طوال ثمانية عشر عاماً، سِيمَ فيها الشعب المصري أسوأ صنوف العذاب، وابتُلي بأبشع الإهانات، وحاق به شَرّ أنواع الهزائم (سيرة. . . ، مج2، ص237). وليس هو من عالَم الفلسفة السياسية أن يقال: إنّ الوحدة مع مصر كانت ضارة بمصر لأن السوريين نهبوا، وطَردوا. . .». وتنتمي إلى الفكر «الرّجعي»، والاقتصاد الفرداني الكالح، والليبرالية الافتراسية، آراء شتيتةٌ مفادها أنّ الإصلاح الزراعي أضرّ بالفلاحين؛ فهنا مقولة لا تحترم الإنسان، ولا تؤمن بحقّ الناس اللامحظوظين في اللقمة والصحة والمعرفة، في التقدّم والفرح والنور.

5 ـ الطُّرُق والموالد الصوفية. غياب الرؤية النقدية الكُلّيةِ والمتحرّكة.

هنا إعجابٌ كامن ومتأصل بالعرفان. . . لا يقدّم بدوي دراسةً نقدية للفكر الصوفي في مصر، وللمشايخ والكرامات والموالد (ج1، صص 17 ـ 22). ولكأنه مقتنع بأنه لا ضرورة لتفسير كرامةِ رجُلٍ أمي يتكلم بالفصحى يوماً واحداً فقط في الأسبوع (ص20). وهذه ، بحسب تحليلاتي، «حالة» تخضع، بسهولة، للتحليل والتفسير؛ لذا يَبطُل حقُّها في أن تكون بريئةً أو شفافة.

وهنا أيضاً تحكُم بدوي انطباعاته وهواجسُه الحنينيةُ التي تشده إلى الماضي، فيقع في النكوص والتراجع إلى «الطفولة» التي كانت طيّبة آمنة. وبذلك فهو، كالمتذمّر، يقول: «حلّ محلّ مدح النبي والأعيان مديحُ الطاغوت وزبانيته الأشرار» (ص21). لكأنّ إعجاب بدوي بالتصوّف، وذاك حقه فهو حُرّ ومسؤول عن إيمانه وأحكامه، تكوَّن هناك، في الريف وفي فضاءٍ صوفي حاشدٍ بحفلات الذِّكْر والأناشيد الصوفية. وليس صائباً، ولا هو مسؤول وتَحرُّري، أن يمرّ بدوي محايداً وسريعاً أو غير نقدي تجاه الاختلالي والتدميري في الموالد والطُّرق أو في الوعي والسلوك عند الصوفي الممارِس والغارق في فضاء غير معافًى وغير مُحَدثَن.

ولمرّة أخرى، إنّ فقدان ذلك الموقف النقدي يتكافأ مع إعجاباته بالتصوف، والعرفان، والباطنية، والحلاج ومَنْ إلى ذلك كله.

6 ـ نقدُ المجتمع فلسفةٌ ورسالة أو مبشِّر ونذير.

الجو العام (الإداري والأكاديمي) في الجامعة:

إنّ آرائيةَ بدوي في نقد المجتمع والسياسة، والمجتمع المَدَني بخاصة، تبرز جليّةً في انهماماته وعلائقيته داخل الجامعة. هنا يقول: كان الجو في كلية الآداب «مسموماً خانقاً تكثر فيه الحزازات والوشايات والمهاترات والمؤامرات (1، 157)...؛ وقد قيل فيه أيضاً: إنه «عُشّ للأفاعي» (1، 157). وهنا يقدّم بدوي عينات، أو خزعات موضِحة وتُمثِّل حكْمَه: فأحمد أمين وصل إلى العمادة «عن طريقِ الصلاتِ مع مَن في الحكم»؛ وعبد الوهاب عزّام «عن طريق الدَّجَل الديني والسياسي» (1، 158). وأحكام بدوي، بحق زملائه في الجامعة، معروفة بالصراحة والشفافية. إنّه واضح، لا يَخْبس مشاعره. لا يتنازل، ولا يُساوِم. يكتب آراءه بدقةٍ وصَبْرٍ؛ لا يوارِب. ولا حقّ لي في النفور أو الامتعاض. وأنا لا أطلب منه أن يُداري. لقد انتقد بشدة، وبدقةٍ وصوابٍ، كيف تُمنح المناصب الخطيرة في مصر (1، 160).

7 ـ الموظّفون المصريون (العَرَب، بعامة) في الوطن، وفي الخارج.

لا يقومون بواجباتهم. الفسادُ الإداري والمالي:

نتأيّد بتجربة بدوي في تنديدنا بالفساد والمحاباة، بالمخادعة واستغلال المنصب أو الوصول إليه بالوسائل الخبيثة وغير المستقيمة. فبدوي لا يوصَف هنا بأنه سلبي أو هدمي وعدمي بقدر ما كان يصِف أوضاعَ وأخلاقياتِ الموظَفِين العرب في الخارج. فالجهل واضح، والادعاءات كثيرة؛ ويشكو بدوي من الإدارة، فهي بطيئة متخلفة؛ ويشكو من الاختلاف والمحسوبية ونقص الانضباط وضعف المردودية والفعالية (ص74). وهتكُ هذه الفسادات واجبٌ على المثقّف والمُطوِّرِ وعند إجراء المقارنات بين الموظفين في أمم متقدمة وأخرى باحثة عن التقدم أو سائرة إليه (ص89). وكلام بدوي في الـ 1937 ما يزال مقبولاً، وصحيحاً، إلى حدّ بعيد حتى آخر الأيام في آخر القرن العشرين إنْ في العَرَبْلاد أمْ في الأمم الأسلامية كما العالمثالثية الأخرى. فكلّنا

نؤيّد بدوي في نقده الشديد للتعيين في المناصب الخطيرة (1، 160)، ولانعدام «الإصلاح الإداري والمالي و. . .».

8 ـ التمرّد غير المباشر أو الناقص:

يسهل التقاط العوامل النفسية والاجتماعية التي تولّد رغبةَ قلةٍ من المواطنين في «الهرب» إلى التكلّم بلغةٍ أجنبية. فالاستعمار الفرنسي تميّز بإرادة تدمير اللغة العربية، بل والثقافة العربية والإسلامية. . . وتلك الإرادة الافتراسية هي التي تتحمل المسؤولية الكبرى؛ لقد أفلح التخطيط الفرنسي الأناني في إحلال لغته وثقافته وأساطيره. لكنّ ذلك الإحلال لم يَبقَ قوياً، ولا هو قابل للاستمرار والبقاء خانقاً وغير ديمقراطي. فلا دقة في القول إنّ أولئك المستخدِمين لغة المسيطِر القديم، تحصّناً ودفاعاً عن الذات وتَحيُّلاً على الواقع، هم «ببغاوات» (ج2، ص349). وليست تلك «الحالة» عند البعض منّا دلالة على «الحمق التام». إنّها، بحسب خبرتي، متتوجُ جرحٍ رمزي، ونزيفٍ حضاري، وإساءةٍ غير أخلاقية لحقوق الإنسان والأمم والثقافات وليس فقط متتوج اهانةٍ لأمةٍ أو ثقافة أو دين. الكلام بلغةٍ أجنبية عند لبنانيةٍ هو دفاع، وتعويض، وتغطِية؛ إنّه حالة مَرَضية، وموقِف من الذات والآخر وبحثٌ عن التوكيد الذاتي واستعادة الاحترام الذاتي.

وفي جميع الأحوال، أنا أخشى أن لا يكون موقف بدوي، عند القيعان والمطمورات واللاوعي، حيال لغة فرنسا، هو عينه موقفه تجاه لغاتِ أمم أخرى. وأنا أظنّ أنّ اللغة الأجنبية ضرورية ضرورةَ اللغةِ الوطنية؛ فوظائف اللغة الأعجميّة كثيرة وفعّالة للإنسانِ في البلد العربي، وكافة البلاد في العالم. اللغة الأخرى، بل اللغات الأخرى، للمواطن العربي، مهمازٌ وأداةُ تحريضٍ للفكر والسلوكِ أو، على الأحرى، للحضارة والمستقبل والرُّشدانية، للديمقراطية والحرية وقيم المواطنية. . . هذا التمرّد النرجسي، للعربي كما للأمم المتراجعة أو السائرة على طريق تَردّي الحضارة الذاتية أو تَزوال شمسها، هو تمردٌ معقّد وثريّ؛ إنه الوعي بالفشل يمهّد للمطالبة بالشفاء والبحث عن الحلول الإسهامية وناجعة التكييف الحضاري (را: مقولة الذات والآخر، أو الأنا والأنتَ، كمفسِّر أو مؤسِّسٍ لمقولاتٍ مِن نحو: لُغتي ولغة القويّ، حضارتي وحضارتهم، الانشطار الانفعالي، الجلاد والضحية، الترجمة عن لغاتٍ مسيطِرة. . .).

9 ـ المطمور والتحريضي في أقلياتٍ منجرحة وجارحة.

خزعة تُمثّل الكُلّ الأَجْمعي أو البنية لابدّيّةُ الحوار والحرية والشورانية:

أنا لا أُحبِّذ النعوت التي يعتمدها بدوي في وصفه لمن لم يتفق معهم؛ أو لمن هم أخصامه، أو أعداءُ الوطن والفكر والتقدّم. إلاّ أن تلك النعوت تَصْدق، ويجب اعتمادها، إنّ أردْنا تطبيق المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بأنّ «الحقيقة يجب أن تُقال». وعلى سبيل الخزعة، إنّ فؤاد البستاني هو، بحسب معجم بدوي للنعوت السلبية، أفعوان، وخسيس النفس، وعميل (ص164).

أنا لا أشكّك في نوايا، ولا في مصداقية بدوي. غير أنّي أستعمل كلماتٍ أخرى قد تؤدي المعنى نفسه؛ لكنها قد تكون ألطف أو بادية الليونةِ والتدقيقِ أو ما إلى ذلك. غير أنّ أَخْصَر كلمةٍ تقال بحقّ ذلك السياسي، الذي وضع مؤلَّفاتٍ تاجَرَ بها ومُربِحة، هي أنه كان متعصّباً. كان متعصّباً ضدّ كل ما هو عربي، ومسلم، وغير أوروبي، وغير كاثوليكي...؛ وتعصَّب لكل ما هو غير عربي، وغير مسلم، ولكلِّ أوروبي، وكاثوليكي. إنّ بدوي مُحِبّ مُخْلِص كبير لبيروت ولبنان؛ ولبنان كان أحد الأوطان القليلة التي تتوقف عندها ذاكرةُ بدوي الغنيةُ حتى الإفراط أو، إذا جاز الوصفُ العيادي لها، المَرَضيةُ إنْ لم أقُل غير السَّوية.

إنّ كلّ ما انتقده بدوي، في المجتمع اللبناني، متَّفَق عليه: إنه نقدٌ سديد، عميق وجريء. قد يصعب على اللبناني أن يقسو على النشاطات غير الدقيقة أو غير الأخلاقية التي تقوم بها جماعات أو مؤسسات قد يقال فيها إنّها تعاد إلى المجتمع المدني (نقابات، أحزاب، جمعيات، صحافة، جامعات غير وطنية...).

ويلتقط بدوي باقتدارٍ وإحكامٍ موقف اليسوعيين، في لبنان على سبيل الشاهد؛ وأنا موافق تماماً على قوله فيهم؛ لكن ذلك قد تغيّر أو صار. يقال الحكم عينه في صدد «معهد الآداب الشرقية» (ص164)، ومن حوّلهم الأميركيون إلى «مهتدين» (!) خرجوا يرحمهم الله. ولا حق لأحدٍ ـ في ملتي واعتقادي ـ في التنكر لحرية الإنسان حتى ولو كان هذا هزيل الفكر أو مضطربَ الشخصية.

في كلمةٍ تُلخِّص وتُنهي ذلك الجوَّ السوداويّ، الكئيب بل الاكتئابيّ، إنّ بدوي توقّع التمرّد عند اللبناني. لقد رأى المرارة عند المظلوم، والعجرفة عند المتحكِّم؛ وبهذا فهو بدا كمن يتنبّأ بثورةٍ اجتماعية سياسية، وبنقضٍ لذلك الفضاء الثقافي المهيمِن المسيطِر والأُحادي. وأنا، كواحدٍ من أولئك الذين تمردوا، كنتُ أُراكِم في نفسي مرارات من قساوة الظلم والاستبداد، ومن طغيانٍ غير أخلاقي عند الجارح للأمة العربية وللإسلام والتاريخ ومن ثم للمستقبل والنَّحْناويةِ حَسَنةِ التكيّفِ الحضاري والتقدم.

أنا، منذ التسعينات، كنتُ أعمل من أجل إعادة المحاكمة: إنّ المتهجِّم المستبِدّ يجب أن نحبّه؛ وتجاهه علينا «واجب» العفو، والصفح، والغفران. وعلى الظالم الطاغي «واجب» (!) العودة إلى القيم، والعلائقية الحرة العادلة، والديمقراطية، والمحبة... لا تَحلّ مشكلةَ القساوةُ، أو الانقفالُ المَرَضي اليأسيّ، أو النقمةُ المخبؤةُ والسخطُ المتضمَّنُ المضمرَ. يحق لي، بل هو ضرورةٌ لصحتي النفسية الاجتماعية، أن انتقد ما لا يعجبني؛ وذاك ما أفعله، أنا، في هذه «الذكريات». غير أنّي، من جهةٍ أخرى، لا أسمح لنفسي، ولا يحقّ لي، ولا هو صحيٌّ نفسياً اجتماعياً، أن أمكُث عند نقد ما لا يعجبني. فالخطوة الأخرى، الموصِلةُ إلى العافية النفسية الاجتماعية، إلى السَّوائية نفسياً وعلائقياً، تكون خطوةً نحو الإيجابي، نحو البنّاء، المثمِر، المرِن، الأخلاقي، التعاوني، الحضاري، المغلِّب للمصحلة المشتركة، وللقيم، وللمستقبل الذي يكون أخفَّ مأساويةً، وأكثر انفتاحاً وتَحاباً، وتساوياً أمام القانون وفي نشدان العدالة واللقمة الشريفة والفَرح (را: قوانين التفاعل بين الأقلية والأكثرية).

10 ــ الناشرون، كلمةُ حقّ. قولٌ صادق وغير مفسَّر في المؤسسات المَدَنية.

تفسير الكذب والتسويف والمخاتلة بعوامل التخلّف الحضاري أو التردّي والتعثّر.

قدرة المايكون على خلخلة الما يجب. عينة:

يتكلّم بدوي بصدقٍ عن «الناشرين اللصوص في الكويت ولبنان» (ج1، ص151)؛ هذا، عِلماً بأنّ بدوي عومِل من قِبل أولئك اللصوص بحذرٍ. واعتقد أنّ كلمة لصوص، كصفةٍ تطلق على معظم من تعاونتُ معهم، لا تكفي. فهناك نعوتٌ

أخرى، وكلُّها سلبية، تَصْلح للاستعمال بحقّهم. ونرى الزملاء، في لبنان، يسخرون بدهشة من وقاحة، واعتداء سافر وبلا خجل، تجاه حق المؤلِّف وحريته وماله. وأنا، من جهتي، دعوتُ على الظالمين؛ ولكنّي بقيتُ، في هذا الميدان، من المرجئة حيناً، ومن المُسامحين، أحياناً أخرى كثيرة بل عامة.

إنَّ المجتمع المَدَني، من نقابةٍ وحزبٍ أو جمعية ومؤسسة مدنية، بحاجة إلى تربيةٍ مدنية، وإلى تعلّم احترام الذات وحقوق المواطن، واحترام النصوص والتشريعات، كما التنظيمات والشورانية والعقود المبرَمة. وفضائح بعض الأحزاب، هنا وهناك، أمر يوافق عليه ناقدو المجتمع؛ ويفسِّرونه علناً وبشفافيةٍ كي يستطيعوا تجاوزه وتثميره من أجل التنميةِ أو الفلاح المستدام والتطور الإبداعي المتعدِّد.

11 ـ من التوصيف والانطباعي إلى التفكير.

نقدٌ للنظام السياسي الطائفي واللاديمقراطية في لبنان:

وفي خلاصة، تنضح ذكرياتُ بدوي، عن حياته في لبنان، بمحاكمةٍ للسياسة والنظام السياسي. إنّه ينتقد التركيب المتنافر، والفكر المهجَّن، والأيديولوجيا التي تقود بعض الشرائح من بعض الأقليات. وتتجلّى تحليلاته النقديةُ عبر تنكّره لنظام الطوائف، ولتفرّد أو تسلّطِ أقليّة. ويتذكّر بدوي حوادث مناقضةً لمبادىء السياسة الحكيمة، وللعدل، والمساواة أمام القانون. ويرفُس القيمَ «العشائرية»، والفكر المتماهي بالأجنبي المزعومِ أنه الحامي والمتفوّق، والذي هو ـ بحسب بدوي وأنا أيضاً ـ متدخِّل ومقتحِم، ومغذٍّ للانقسام الوطني ولمعاداة الأكثرية، وللحقلِ العام والحرية والديمقراطية، وللمستقبل الجامع الموحِّد وحامل الخير والعدالة للجميع.

12 ـ اكتشاف الغوريّ والمحجوب في شخصية ماسينيون:

أنا أحترم طَلَباً من الزميل جميل قاسم[1] يدعوني فيه إلى إجراء جلسةِ تحليلٍ نفسيّ لشخصية ع. ر. بدوي.

(1) في: جريدة الحياة، بيروت، 12 ـ 3 ـ 2000.

لكأنّ الدكتور ج. قاسم يريد مني أن أقول في بدوي ما قلتُه، مع احترامٍ للعبقريات، في: ابن رشد، ابن خلدون، أو في ابن تيمية، الغزالي... هؤلاء، ومَن إليهم أو شاكَلَهم، حالةٌ عيادية مختلفة. ففي جميع الأحوال، يبقى بدوي ذلك المؤسِّسَ في الفكر والفلسفة عند العرب إبّان ثلاثة أرباع القرن العشرين؛ وذلك النَّهرَ أو الطاقة على الإخصاب والنقد والنظرِ في البُعد الكوني للفعلِ والفكرِ والانفعال.

لكأنّ البعض يريد لي أن أقول إنّ بدوي حمل «عقدة» نفسية، أو أكثر، وذكرياتِ حوادث صدمية جُرْحية كامنة في اللاوعي؛ أو إنّ بدوي مصابٌ باضطراباتٍ جنسيةٍ مكبوتة، وباختلالٍ في الشخصية، أو اضطرابٍ في وظائف الأنا الاجتماعية... لا أريد الانزلاق إلى هذه الفَرَضيات والأظنونات، التخيّلات والأفكار السوداء المسبقة[1].

لكنْ قد يكون الأسهل، والأكثر جدوى وسداداً، المكوث من أجل محاكمة حادثةٍ يرويها بدوي عن ما سينيون. فهذا الأخير ترك بيروت ولم «يَدفع أجرة البانسيون» (ص162). من حقّنا أن نتساءل؛ ثم أنْ نقول:

ـ إنّه لا مجال للشك في مصداقية بدوي. فهو شديد الاحترام والمحبة لذلك المذكور.

ـ ليس سلوك ما سينيون خفيفاً، ضئيلاً، أو بخساً. فلا مجال للقول بغلطةٍ صغيرة وغلطة كبيرة. أخلاقياً، كلتاهما من الرذائل. وليست سرقة شيء خفيفِ القيمةِ فضيلةً؛ إذ ليس فاضلاً أيّ عملٍ، أو رأيٍ، لا يقبل التعميم (را: كانط، الأوامر الأخلاقية القَطْعية).

ـ هُنا النيّة غير بريئة، والإرادةُ غير فاضلة، والمقصودُ كَسْبي، نَفْعي، مَصْلحي، ماديّ. المُراد هو أنّ الغاية غير طاهرة، غير أخلاقية، غير شفّافة.

ـ الشخصية كلُّها تكون فاعلةً مسؤولةً في كل عملٍ أو سلوك. فلا معنى للقول: إنّ المخاتلة هنا عَرَضية، عطوبة، عابرة. فمن يخاتل، أو يخادع، في عملٍ طفيف

---

(1) قُمتُ بالمحاولة في ندوةٍ أشرفتُ فيها على تحليل الخطاب والشخصية عند بدوي؛ في: 24/ 1/ 2003.

يكذب أو يغشّ في عملٍ آخر، أو مكانٍ آخر، أو حين فرصةٍ مناسبةٍ أخرى.

لقد كان من مجلوبات المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة أنّها لم تَهدر وقتاً نافعاً في الرد على الاستشراق. هنا تأخّر بدوي ـ بحقٍّ وشفقة ـ كثيراً قبل أن يصوغ دفاعه عن حصونه التراثية وانتماءاته. كان ماسينيون، بغير أن يُعلَن عن حضوره، أكبر المقصودين. لم يُشِر إليه بدوي بالحَرْف، بالاسم وبوضوح. لقد قلتُ، أعلاه، إنّ بدوي أشفق على المُسيء. أما أنا، وكما قلتُ، فكنتُ في نهاية كل فصلٍ لي مع الجارحين، ومن أيّ ميدانٍ أتوا، أنتقل من الإشفاق إلى الصّفح، من الدفاعيّ إلى الغفراني، من التوصيفِ إلى المُحاكَمة فإشهار العفوِ وتأكيد مسامحتيٍ لهم ومن ثم إلى الندم على أنّي هدرتُ وقتاً وانشغالاً في اللاطائل الذي غرق، و«شبعِ غرقاً»، في النسيان والغياهب أو في الفيافي والقفار ضمن الذاكرة الجماعية عند العرب وفي ثقافات الإسلام المترازِحةِ الإسهامية. أنا، أخيراً، لا رغبة لي في تذكّر واستدعاء ثقافةٍ انتقامية، أو خطابٍ تحريضي، استيائي، امتعاضي. فالأهَمّ هو أنّه قد انتهى زمنُ نقدِ الاستشراق (وخلفائه أو القطاعات الشبيهة به)؛ واستوعبنا ـ ثم تَخَطّينا ـ ثقافةً عربيةً كانت، حيال تلك الظواهر، دفاعيةً، وردود فِعلٍ على كارهي الفكر العربي بل على الذين كرهوا أنفسهم وغاصوا في التلطيخ المكافىء للنرجسة الذاتية، للأنا وَحْدَية الأوروبية ثم، في هذا العقد الجاري، للغطرسة العولَمية الأميركية (را: ثقافة وأواليات العُنصري، العِرْقانِية).

القسم الثالث

الحُبُّ والفَنُّ والقِيَمِيّات

1 ـ الحُبُّ والفنون، تجربة الإبدال والتعويض، أوالية التسامي:

يُستطاع المرورُ من معرفتنا لِما لا يُريد إلى مَعرفتنا بما يُريد ويُفضِّل. قد نستطيع الكلام السهل عن كَبْتٍ جنسي، أو حرمان الجسد من بعض حاجياته ولذائذه. هنا يَتسوَّغ الكلامُ عن إبدال، وتعويضٍ أو تحويل. **فالغرق الباهظ في العمل المنتِج** قد يفسَّر على أنه دفاع؛ وأداةٌ لحماية الأنا واعتبارها لذاتها. كذلك فإنّ **لذّة الانتصار، والوعي بالنجاح**، والتوفير الوفير للغنى الرمزي كما المادي الفعلي، عوامل تَعني نجاحَ الشخصيةِ في إسماء [إصعاد] الجنسي والفضاء العائلي إلى عالمِ موصوفٍ بالفني، وإلى خدمةِ الفكر والمجتمع، ونكران الذات أو إفنائها في سبيل تعزيز الثقافة، ورفعِ مستوى النظر والوطنِ والتذوقِ الفني، والإعانةِ على النجاح وعلى الإسعاد.

2 ـ الشابّ يقع في الغرام. صِدقٌ في إعلامنا بالأمر:

اهتمّ بدوي بتسجيل حادثةٍ أحبَّ فيها للمرّة الأولى (ج1، صص 82 ـ 83)؛ ولا أهتمّ بالتساؤل إنْ نجح في التعبير الأدبي، أو الصادق والمخْلِص، عن تلك التجربة. فلا يبدو، لزميلنا حسن حنفي، أنّ الحديث عن «عناقٍ حارّ وتقبيلٍ طويلٍ» (جُملة طويلة، وظريفة) أتى على مستوى فنّي حينما قدّمه لنا بدوي في قوامِ شعري (ص83). ثم إنّه لم يَنجح، ولا ضير أو غرابة في أن لا ينجح هو، أو أنا، في فنّ الشِّعر. ولم

ينجح أيضاً، بحسب البعض، في تجربة حُبّ ثانية؛ ولا في الإبلاغ الأدبي عنها. وإذا حُقَّ لي أن أتدخّل هنا، فإني أتذكر وأستدعي «نُفاجات» نزار قباني مع «قِططه» (!) حينما أقرأ توصيفات بدوي لنمساويةٍ زرقاء العينين من فيينا: «بضّة الردفَيْن، أسيلة الخدَّين» (صص 99 ـ 100)[1]. ومرّة أخرى، لا يحقّ لنا أن نلوم بدوي، أو أن لا نحترم عاطفته. غير أنّ مقصودي هنا هو أنّ هذا الرَّجُل، الذي قد يبدو هنا ساذجاً، ليس سوى عينة. إنّه شاهد، أو خزعة تُمثّل نمطاً من سلوكات العربي الذي يحل للمرّة الأولى في بلدٍ من بلاد الفتيات المختلفات لوناً ومرونةً عن أمّه، وجارته، وناقصاتِ التجربةِ والجرأة.

ويقوم بدوي، في مضمار الغرام والحبّ وتسمياتٍ أخرى لتلك العلائقية الرفيعة، بدور جريء: إنّه شاهد على عصره، وعلى تطور ثقافةٍ ووطن وفكر، إنّه يعبّر عن سيرة الطالبِ العربي في الغرب، عن بدايات تكوّنِ العلاقة متساويةِ الطرفَيْنِ بين الفتاة الأوروبية والشابّ العربي، ومن ثمّ بين الفكرَيْن أو الثقافَتيْن أو المجالَيْن.

3 ـ بعض ما لم يكشفه بدوي، أو يُظهِّره ويُنقّيه:

لا أعرف لبنانياً، سوى عادل فاخوري، كان على صداقةٍ مع عبد الرحمن بدوي. كانازميلَيْن، في الجامعة الليبية؛ ولم يكن هذا الأخير يجالس أحداً غير فاخوري الذي استمر يكنّ احتراماً، وحبّاً كبيراً، للدكتور بدوي، لذلك «الشهم، النبيل، الرائع، العظيم...». يروي فاخوري أنّ بدوي كان يؤثِر العزلة؛ ويكرِّس أوقاته للكتاب والقلم، حتى في الدقائق القليلة التي كان ينتظر فيها وصول قادمٍ أو تحيُّن موعِد؛ وأنّه كان يحدِّث على نحوٍ خاص، عن أبيه، وأطيانه؛ وعن أخيه الذي كان وزيراً في عهد السادات (ربما)؛ وعن كراهيةٍ للحكّام المستبدين والمطيعين للأجانب وللمستعمِرين... فكان كثير النقمة على الوصوليين والانتهازيين من زملائه في الجامعة، وعلى النقص في جدّيّتهم وكفاءاتهم (را: قول بدوي في: ز.ن. محمود، «بِتاع الجغرافيا»، الأدنى ثقافة من حامل الابتدائية...).

(1) تُلاحَظ هنا مواصفاتُ الجمالِ الأنثوي في ذلك الوقت، ونمط الفتاة الجميلة عند بدوي العاشق.

وكان يتأكّد للزميل فاخوري أن زميله، بدوي، يعرف أدق وأشمل مما يعرفه، في مجال الفلسفة والفكر العام والإسلامي، زملاءه مجتمِعين. فقد تذكّر الأول أنه سأل بدوي ذات يوم عن إمكان الإبداع في كتابة بحثٍ تحليلي للمنطق عند العرب. فما كان من هذا الأخير إلاّ أن راح يحدِّد المجال والأعلام، ولاسيما المناطقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بدرايةٍ مدهشة وترتيب ومقارناتٍ وتقييمات.

وحينما سُئل: كيف تمضي أوقات ما بعد التدريس، في فصل الصيف، وحين فقدان جهاز التكييف التبريدي؟ ردّ عليه بدوي: أنّه يملأ المغطس، في الفندق، بالماء. ويبقى فيه حاملاً الكتاب، أو يكتب ويقرأ، مدة 6 ـ 8 ساعات.

ثم سألتُ فاخوري: هل كان يحدِّثك عن طفولته، عن مراراتٍ وتجارب أليمةٍ أو فاجعية، مميَّزةٍ أو احتدامية (درامية)، عن أمّه وإخوته... وأُكرِّر أنّ ما سمعتُه هو هو ما قرأته. فقد كان زميلي يحتجّ على هزال المستوى عند الجامعيين، ويكرّر أو يتبنى قولات بدوي في ضرورات الانفتاح على الترجمة الغزيرة الدقيقة، واللغات الأجنبية المتعددة، وأحدث النظريات والمجلات، والتبادل بين الجامعات العربية... وهذا كله معروف، مألوف ومكرَّر حتى الإملالِ وانعدام المستمِع المتحمِّلِ الصابرِ لكثرة ما نحوم حول نقيصةٍ أو نتذمّر ونشكو منها.

غير أنّ بعض أسئلتي واجهتْ سكوناً من الزميل فاخوري، فقد تردّد أمام أسئلةٍ من مثل: من هو البطل والبطلة (السينمائي، وغيره)، ما هي الأشياء المفضَّلة والمحبوبة، من هي الممثِّلة أو المغنيّة المحبوبةُ، عند بدوي. وردَّ الزميل: كان بدوي يسألني مراتٍ كثيرة عن الفنانة سميرة توفيق. وكأنّه أفشى سِرّاً؛ وقبلها تمنى فاخوري أن لا نفشي ذلك السّر. وليس ذلك سِرّاً؛ أو لعله أمر متوقَّع أن يُحِبّ بدوي جميلةً سمينةً، ضاحكةً، ورخيمة الصوت البدويّ والأسمر وتلك الشامة المصطنَعة. وفي ذكرياته يكتشف المتعقِّب أن بدوي أحبّ اللونَيْن (الأولى شقراء، والثانية سمراء) أي كل لون؛ إلاّ أن تفضيلاته كانت للسمينة (أو العَبْلة) في جميع الألوان؛ وهو تفضيل سويّ، ولعله عام وليس فقط في قلبِ وهوى ذلك الفيلسوفِ الـ «بدوي».

4 ـ شَهادة أخرى. طالبة ثم استاذة:

كانت وفاء ش.، قي باريس، قد التقت ذات يوم مع عبد الرحمن بدوي. سألتُها عنه. قالت: إنّها نسيَت، ثم تذكَّرتْ، ثم تَبسّمت وعَبَسَت... قالت: هو بخيل. يقال: إنه لا يجلس في المقاهي حتى لا يدفعَ عن مُجالِسٍ له أو مُجالسيه، أو حتى لا يَدفعَ ثمن فنجان قهوة. وتابعتْ وقد تدفَّقت ذكرياتها، ولربما عَرَضَت لها بعض الهوامات: لم يكن «يدفع» ثمن كتاب. كان يقرأ الكتب الجديدة، والكثيرة، في المكتبة الوطنية.

... وهو دائماً «مُعَصّب». إنّه متكبِّر، لكنّه لطيف جداً، ورقيق. ضخم...

سألتُ عادل: هل تَظنّ أن بدوي رام ملاطفتها، أو فكر في دعوتها إلى العشاء. انتفض عادل ممتعِضاً صارخاً: عيب! إنّه رجل هادىء، عظيم، متزن، وقور، شريف... ولم يبالغ عادل، بل فَصَّل وتوسَّع؛ أو كرَّر رأيه الشخصي، وعبّر عن رأيي وعندياتي.

وطرحتُ السؤال نفسه على وفاء: يا شاطرة، يا فوفو! ثم هل تظنين أنّه كان سيدعوكِ للعشاء لو تقابلتما في مراتٍ لاحقة؟ تبسّمتْ، وهربتْ إلى القول ذي المعنى: لقد نسيتُ كلَّ شيء. لكأنّ النسيان هنا ذو دوافع لا واعية (شذرة من ذكرياتي الجامعية، منشورة).

5 ـ الشعر والفلسفة يتعايشان في الفكر والشخصية بتعاونٍ وتكامل:

كتب لها قصيدة وداع، في سنة 1937، بعد تجربة حب عَبَرت وتركت في حياة الطالب جرحاً (1، 108). ذاك ما يُبدي، مرّةً بل مراتٍ أخرى، البُعدَ الوجداني، في شخصية بدوي، عميقاً وفعالاً ومتداخلاً مع همومها الفكرية وانشِغال العقل بالعقل.

6 ـ إعجابه بالموسيقى السمفونية. القَطْع مع الموسيقى التراثية.

التعبير عن التفاعل إبّان قرنٍ مع الغرب:

يتّصِف نفرٌ من الأساتذة الجامعيين، من المفكّرين، بالمهارة في العزف على

آلاتٍ موسيقية كالكمان والبيانو. كما اشتهر آخرون من المثقفين الملتزِمين [= العضويين] بَهَوسِ الموسيقى، أو الغناء، أو الطّرب؛ بل وحتى برغبةٍ أو محبةٍ للتلحين الموسيقيّ. ومتعة السمفونيِّ أساسية بين الفنون التي انشغل بها كثيرون من العرب، لاسيما بعد وضع أوبرا عايدة، في القرن التاسع عشر، في مِصر.

وإعراب بدوي عن إعجابه بالموسيقى في أوروبا، بالموسيقى «الغربية»، معناه بوضوح وبغير وعي، نقدٌ للموسيقى العربية، أو الإسلامية بعامة؛ فقد رفض واقع الأخيرة، ثم عجزها عن التطور. ثم إنّه، من جهةٍ أخرى، يريد تغيير طرائقها في الإنتاج أو التعبير عن الوجود والرَّهافةِ والإنسان، وعن الفكر والوِجدانِ والروح.

7 ـ الموسيقى الدينية لم تتطور عندنا. التمرّد بداية الوعي النقدي بالفشَل.

الدعوة للقَطْع مع التقليدي والفني وليس فقط إلى التجديد.

التقبيح عند بدوي أداةُ كشفٍ لمعرفة الجميلِ والمفضَّل والرائع:

يتساءل، بغير أن يقدّم جواباً، «لماذا لم تتطور الموسيقى الدينية عندنا»؛ ويقول مؤكِّداً ومتأكِّداً: «فالحال في الموسيقى كالحال في الفلسفة الإسلامية: نضوب في الإبداع» (ج1، صص 107 ـ 108). هنا، ومَرّةً أخرى، يُطبِّق بدوي فهمه للفلسفة الهتكية، أو رؤيته الشديدةَ السلبيةِ والرافضةَ الساخطة، على الفنون والوعي الجَمالي عند العرب والمسلمين... قد لا يحِقّ لي نبذُ منطقه في النقد أو المحاكمة المفرِطةِ بقسوتها وإعداماتها، باستنكاراتها وتهديماتها، بخلخلتها ولاءاتها؛ ولا أدافع عن فلسفة الجمال والنظر في الفنون عند العرب المعاصِرين. غير أني، انطلاقاً من الاختصاص والعنديات، أتوقَّف وأتنبَّه إلى أنّ الإنسان بحاجةٍ إلى ثوابت أو إلى الشعور بانتماءاتٍ نحناويةٍ متينةٍ كي يستطيع الرِّضى بنفسه ومستقبله وأمته؛ وبالتالي كي يستطيع الشعور الإيجابي بالصحة النفسية، وبالقدرة على صيانة الذات، وتطويرها، وسيطرتها على المشكلات، وتحقيق التكيّف الإسهامي المتناقِح والمستدام.

من السويّ أن يُطالِب ناقدُ المجتمع والفكر والقيم، في القرن العشرين، بأن يكون الوطنُ قادراً على تطوير عدّة فِرقٍ أوبرالية، أو سمفونية؛ وعلى أن يكون الوطن

ينتِج للحضارة البشرية، ويُبدِع في الفنون المتنوِّعة (را: النحت، على وجهٍ خاصّ). . . ومن السوي، في المقابل، أن لا يتنكّر المفكِّر لكل ما هو إيجابي، وبنّاء، وإسهامي، وتاريخي. فليست الفلسفة سَلْبانيةً فقط، ومخالَفةً أو نبذاً وتقويضاً لكل شيء، ولكل شيءٍ في كلِّ شيء. وليست الفلسفةُ رفضانيةً مطلقة؛ وقد تكُون حالةً باثولوجيةً تلك الحالةُ التي تكون رؤيةً أُحادية، إلغائية، تُنرجِس الغَرْبي وتُضئِّل العربي (را: أوالية انشطار الأنا أو النحنُ). والهدّامُ التعميمي قد يكون، بحسب تحليلاتي وخِبرتي، عُصابياً؛ كما أنَّه قد يستحقّ أن نُوَعْينِ فيه أواليةً دفاعيةً أخرى كي يتحرر ويُعيد ضبط شخصيته وفلسفته ويعالِج قلقه، وهربه المَرَضيَّ إلى القتل الرمزي المعمَّم. . .

لا أظنّ، على الرغم من تَنَبّه بدوي إلى الرُّقِي والتنوّع في الفنّ العربي المعهود (الموسيقى، النحت، السمفونية، الأوبرا، الفِرق السمفونية، موسيقى التعبّد. . .)، أنّ ذلك المهموم والمنهَمّ بشؤون الوطن والثقافة ومستقبل النَّحنُ، كان وحيداً في ذلك التنبّه والنقد والدعوة إلى التغيير. لم يكن عاقاً، ولا غير ملتزِم؛ كان كمن يَعْتَب، كان مُحِبّاً غضوباً. فمن فرْطِ محبَّته كان يَسخط سريعاً، ويبالغ في إظهار انهمامه والتزامه. ولنتذكّر أنه، في حياته المديدة مع الكتاب، كان يجد في الموسيقى، والأغنيةِ العربية، ملاذاً ومَهْرباً، تبلسُماً وعوناً، رفيقاً مؤنِساً ومُريحاً.

8 ـ اللافنّي واللاجميل واللاقيمة في مجال العمارة الأميركي.

الفلسفة الأنكلوسكسونية تنقل إلى اللامعنى واللافلسفي:

يُنبِّه بدوي، في رحلته الفكرية داخل عالم الفنون، إلى إعجابه الكبير بالفنّ المعماري. بيد أنه، من جهةٍ أخرى، يُنبِّه إلى «بلاهة المِعمار الأميركي المعاصِر» (ج1، ص72).

لا أعتقد أنّ بدوي يُحاكِم هنا بتسرّعٍ، أو بقسوة. وأنا، هنا، لا أراه متطفّلاً؛ فهو «ذوّاقة»، ومُحِبّ للفنون التشكيلية، ومعجَب إلى حدٍ عميقٍ جداً بالفن المعماري الإيطالي (ج1، صص 75 ـ 76). وبحسب خبرتي وتحليلاتي، إنّ فنّ العمارة الأميركية قائم على النافع، والناجح؛ وهو عملي، مُتقَنَن، بلا تاريخ، وبلا اهتمامٍ بالانسانوي

وقيم **الجمال**. . . ومن المعروف المبذول أنّ الفنّ، في الفضاء الثقافي الحسي والمادي أو المحكوم بالعقلية التبادلية وقيم التجارة والربح السريع واللامتوقف، هو فنّ يستطيع أن يرقى إلى ما هو إبهار وكبيرٌ وضخم؛ وليس إلى ما هو بديع ورائع وإرفاع للتجربة الإنسانية في التذوق الفني وعالم الجمال المستقلّ عن النافع أو المتجاوزِ للمباشر والآليّ، للفاقع والمُدقِع.

بيد أنّه، مع توسّع وترسّخ القيم و«الجماليات» الأميركية، قد يغدو أصعب فأصعب عدم الإقرار باللون الأميركي في الموسِيقى والعمارة والرقص، وفي الصورة والمرئيات واللوحةِ على نحوٍ متزايدٍ متفاقم (را: العولمة، الفلسفات الأميركية، التبخيس الأنكلوسكسوني للميتافيزيقا والمعنى والنظر الفلسفي في الكينونة والقيمة والخير. . .).

في إشارةٍ من حسن حنفي إلى أنّ بدوي يُغفِل الفلسفة الأنكلوسكسونية، تكمن رؤيةٌ عربية وإسلامية، وأخرى هي أوروبية، مفادها أنّ تلك الفلسفة ميكانيكية، ذرائعية التوجّه، قوامها وغايتها استجلاب المنفعة وتحقيق المصلحة أو الكسبِ والثروة، والاقتناء والإنتاج. . . وحسن حنفي نفسه ما يزال من أقدر الناقدين، وأنا من بينهم، للفلسفة الأميركية، والعقليةِ الأميركية، والرغبةِ الأميركية بالسيطرة والهيمنة، بالتفرّد والاستبداد (را: العولمة، توظيف أميركا للأتباع من أجل مصالحها وقتل كل رغبةٍ بالاستقلال والمنعة والوحدة عند أممٍ طامحة إلى النجاح).

9 ـ على ضد ما يقال فيه؛ إنه حنيني.

العملاق الذي أضناه الشوق إلى الوطن والأمّة أو إلى الحضنِ والنبع:

يسكن الوطن، بهمومه ومستقبله، في شخصية بدوي؛ ويتحكّم بذكرياته وأشواقه إلى العودة. فأحضان الوطن وظلاله الدافئة تجذب نحوها قلبَ بدوي، وعقله، وجسده الذي أمضّه عذابُ العمل وعناءُ التنقّل والوحدة بل والحرمانُ العاطفي، وتجريحاتُ الغربة (المنفى الذاتي) للعافية النفسية في الشخصية وعلائقيتها ومسارها.

10 ـ بدوي يكشف نظريته في مذهب الصُّدفة.

رفضُ الغائيةِ ومذهبِ العناية الإلهية ومذهبِ الطبيعة المنظَّمة:

تُفْرد المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة، لِـ بدوي، مساحةً ممتازة بين المؤسِّسين، والكبار المطوِّرين، واللاَّئياويين الذين خلخلوا وهدموا، أو هتكوا أي انتقدوا مطالِبين بالانزياح إلى الحديث والجديد والإسهامي، إلى تحرير الفكر والوعي والاعتقادي، إلى تفاعل الذات مع الآخر وضمن الدار العالمية والبُعدِ الكوني للإنسان والعقل والوجدان.

أخيراً، لا يُهمَل قوله: «كل شيء محكوم بالصُّدْفة... وواهم إذَن مَن يظن أن ثمّ ترتيباً، أو عنايةً أو غاية... إنّما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضاً» (ج1، ص6).

القسم الرابع

أشمولة ومُحاكَمة

السيرةُ الذاتيةُ كأداةٍ لفهم المذهبِ في النّظر والوجودِ والتأرخة

1 ـ السيرة قولٌ في الأنا المسترجَعةِ، والتواصليةِ المُعاد تذكّرها وصياغتها؛ وهي إفصاح عن السلوكات والعلائقِية، وعن الوعي كما الفكر والفلسفة للمؤلِّف. قلتُ منذ السطور الأولى إنّ سيرة بدوي تَخصّ القارىء العربي، وليس فقط صاحبها. فحياته جديرة بأن تُكشَف؛ وبأن تُحلَّل، وتُستوعَب. إنّها غنيّة، ونصٌّ عالمينيُّ الأبعاد، وتجربة كاشفة وموسِّعة للآفاق والمَدَيات. . . السيرة، كحياة صاحبها، مثيرة. السيرة حياة مستعادة، والأنا أُعيدت صياغتها. وحياة بدوي، مرويَّةً أو مفصوحةً، تبدو خطيرة. فقد كشفَها صاحبها للجميع؛ ومنحها للوطن، والتاريخ. لقد هتَكَ بدوي تواصليته، وانتهك بنفسه ما هو فيها حميمي، وملتبِس، وشخصي جداً، وغير مألوفِ تعريته.

إنّ نَصَّ بدوي، في «سيرة حياتي»، طهَّر الشخصية؛ ونَفَّس عن توتراتها، وقَلّص فجواتها، وبلسم إحباطاتها ومرارتها المطمورة والمعلَنة. ويكشف تحليلُ ذلك النّصّ نظاماً (نسَقاً) في تحليل المجتمع ونقد الفكر وفضح القيم؛ وذاك نظام يحجب الفيلسوف. فرواية حياتنا لا تستطيع أن تخفي أسلوبنا في العيش، ورؤيتنا لذاتنا والآخرين، وإدراكنا للوجود والعالم والمصير، وآراءنا وأحكامنا حيال العقل والإيمانات، الحرية والفضيلة.

2 ـ إنّه ابتكاري ومجدِّد في فن «السيرة الذاتية» الأدبي. فقد بحث عن الحقيقة، ونظّر، ودقّق، وأعاد الصياغات. ومِن السّويّ أن يكون بدوي، من جهةٍ أخرى، قد عجز عن أنْ يروي تجاربه وأحكامه الشخصية بغير أن يقع في عتمات وفجوات، في تهميشاتٍ هنا وتلميعاتٍ هناك. فالإنسان يشوّه حينما يروي قصةً سمعها أو قرأها؛ ويُعدِّل ويُضفي صوراً لاواعيةً ومكبوتاته حينما يصف حادثة، أو يستدعي ذكرى، أو يُدرِك شيئاً ما (غابة، شجرة، دبابة، خصماً. . .) يَظهَر أمامه. . .لقد كرّرنا، أعلاه، أنّ للسيرة الذاتية وظائف هي عينها وظائف الحكاية، والأسطورة، والكرامة الصوفية، والتأرخة، ورواية العجوز لماضيه. . .؛ كما أننا نتنبّه هنا أيضاً إلى أنّ السيرة الذاتية تقوم على أواليات من نحو: النكوص، التبرير، التقنّع، التمسرح، الإزاحة، الانشطار النفسي الاجتماعي، التسامي، التطهّر، التعويض، التغطية، الدفاع، الغَسْل والمحو. . . فهذه الأواليات ناقصة ولفظية، غير مباشرة. . . (را: أدناه، قوانين علم السيرة، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة وعلم النفس).

3 ـ يكون الكشف على الشخصية عبر الكشف عمّا تُعادي وتَرفض أو تُغايِر. وما ينقضه بدوي ليس سوى ما بدا له غير متآلفٍ مع روحية الحضارة، وخصائص الفكر المعاصر. لذلك فإنّ ما أثبته بدوي، هو ما أرى أنّه السديد والمطوِّر الإيجابي للنظر العقلي، والعملِ الأكاديمي المنتِج والضروري جداً للتحسين والإبداع. وفي جميع الأحوال، لعلّ بدوي ينفعل أكثر مما يحلِّل في كل مرّةٍ يغضب فيها من أجل الحقيقة. لكأنّه يُنصِّب نفسه، بغير تعمّدٍ، قاضياً؛ بل مدافعاً عن العِلم، والحقائق، والمستقبل، والسلوك القويم في العمل والتفكير والتواصلية. يتوتّر ويتجهّم مُطالباً بالموضوعية واللاّانحياز، والصرامةِ والنزاهة، وتأديةِ الواجب على أتمّ وجهٍ لأنه واجب وليس لاستجلاب منفعة، أو شكر. لكأنّ الواجب، بمعناه الألماني (الكانطي، كشاهدٍ)، هو الغاية القصوى والقيمة المطلقة عند بدوي؛ فهو مطلوب من أجل ذاته، وليس لوسائل أو أسباب أخرى تأتي من خارجه. ولذلك فقد يبدو بدوي غير واقعي؛ إنّ الواجب لا يُعزل عن الشروط؛ ومِثْله هي الحرية تكون.

4 ـ لعلّ الأهمّ هنا هو أنّ بدوي قد يبدو غير منغرسٍ في الواقعي والاجتماعي السائد؛ فهو لم يَنْظر إلى السياسة نظرة الفيلسوف التي تكشف أنّ السياسة تَمْنع الفرد

من التحرر، وتُقيّده بل وتتغلغل في وعيه، وتُشرِّع له، وتحوّله إلى متاع (شيء، غرض، سلعة، وسيلة. . .). فالسياسة أخطبوط غير مرئي، وجبروتي، وكُلّية الحضورِ والتأثيرِ في اللاوعي والشخصيةُ، وفي الخطاب والتواصلية.

5 ـ قد تتحكّم «عقيدة النَّقِيق» ـ التي تقترب كثيراً عند بدوي من «عقدة» النقد المَرَضي أو هَوَسه ـ في الكثير من أحكامنا، وفي الحلول التي قد تُقترَح للمعضلات. كذلك فإنّ «عقدة» الضحية، أو أواليات الضحية في التكيّف والتوازن والردودوتدبّر الأمور، قد تتحكّم في التقييم، والنقدِ، والإنتاج، وعمليات الاستيعاب والضبط أو التطوير. وسبَق أنْ قلنا إنّنا نلتقِط «عقدة الأرملة الساخطة»، وعقدة «القاضي المعزول»، في خطاب بعض شرائح الفكر العربي المعاصر.

نتجاوز، في شرائح الفكر العربي الخلاق، الخطابَ التحريضي وخطاب المعصوم، الخطابَ الاستفزازي والانتقامي والحاقد كما خطابَ المقهور والمظلوم بل وخطابَ القاهر والظالم، أو المتنرجِس ومُدّعي النبوغ والتفوق والحقّ بالسيطرة والتَّسَيُّد. . .

ونعي مخاطر العقل الدوغمائي، ومنطقِ التعصّب، وعقلِ الآلة، وقَتْلِ الإرادة والحرية، وسلبِ شعورِ الفرد باستقلاله وفرادته وتميُّزه. . . يتَبخَّس الإنسان، من حيث هو قيمة وما يَجب أن يكون، إذْ يُخَضّع للتكنولوجيا، والحاسوب، والإعلام، والسلعة، وهيمنة زاعِمٍ أو راغِب أو قاهرٍ ومتغلِّب.

6 ـ لا يُطلَب من صاحب السيرة الذاتية أن يكون مُمَذهِباً، أو صاحب نظريةٍ متماسكةٍ في النقد والمحاكمةِ والتغيير؛ فمن السَّويّ أن لا تحتوي السيرة على مذهبٍ في تحليل التخلّف والحداثة؛ وفي تدبّر الريفانية والأَبَوَيانية والبدويانية ضمن العقل والسلوك والمجتمع، وضمن الثقافة واللغة والقيمة.

ولا يُطلَب منهم تأرخةً مستنفِدة لعملهم، وإنتاجهم، في ميدان اختصاصهم؛ أو أن يكونوا أبطالاً مكافِحين مكرَّسين كُلّياً للالتزام «الكاملِ بالوطن والكادح والتحرر، بالأرض والمجتمع ومحاربة الاستبداد المحلي كما الأميركي. . . فنحن نَعي، بمحبةٍ وتعاطفٍ، محدودوية الإنسان و«طبيعته» أو تأثّره المستمر والعميق بالسلبي والناقص

والشّرّ، وبالأخطاء والتقصيرِ والتعثّر. وليس مُرّاً أن يغيبَ الزملاء أو يُحجَبوا كي تَظهَر الأنا وتَبرز؛ وأنا قد رفضتُ مراراً أحكام الزملاء الذين رأوا في شخصية بدوي، أو غيره من المذكورين أعلاه، شخصيةً مَظهريةَ النزعةِ أو مهووسةً باللائية، محكومةً بالنّفياوية المغرِقة. وأنا أُلحِف على مقولةٍ تَرفض «تهمة» الموسوعية عن المنتوج الذي قدّمه بدوي أو فرّوخ أو حنفي أو غيرهم من «أصحابنا». وأنا أرفض، بَعدُ أيضاً، قول المُقِلّين الذي يُلمِح، بسخريةٍ امتعاضية، إلى غزارة في الإنتاج عند أصحابنا هؤلاء. أما أكثر ما أنفرُ منه فهو إسقاطُ أحكامٍ مسبقةٍ كثيرة وسلبية على طموحات ذي السيرة الذاتية؛ أو على مشاريعه «الفضفاضة» العريضة؛ وعلى رغبته في أن يكون حاضراً، معترَفاً بحضوره، مؤثراً في حضور ومحاورة زملائه من المنتِجين... قد يكون صاحب السيرة، أيُّ سيرة، شخصيةً من النمط أ، أو من النمط ب؛ كما قد يكون امتثالياً انصياعياً أو متمرِّداً، محافِظاً أو مجدِّداً، واقعياً أو مثاليّاً، جانحاً أو سوّياً، ادخارياً أو استغلالياً...؛ وهو يكون، بحسب التحليل للنّص، أوسع من أن ينحصر كُلّيةً ضمن إحدى تلك الثنائيات الحادّةِ البتّارة.

7 ـ يفضي التحليل، في ميدان السيرة الذاتية، إلى صياغة «قوانين» عامةٍ ضرورية ولا بُدّيّة من أجل فهم كلّ سيرةٍ ذاتية. وسبق أن لخّصْنا، في مكانٍ آخر، تلك القوانينَ أو الصلاتِ شبه الشاملة أو شديدةَ التكرار. فقد أشرنا إلى أنّ الصابر هنا يُغلِّب فيه اللاواعي والذاتي والمتخيَّل والطفوليّ، وإلى أنّ الصياغة للذكريات تُشوّه وتَحذُف أو تُعدِّل وتُخفي وتُبرِز... وعدا ذلك فإنّ أواليات الإنتاج والمحاكمة والتفضيل، في ذلك الميدان وكما في التأرخة، والإدراك، والشهادة، الخ.، هي أوالياتٌ معظمها غير مباشر وحِيلي، وغير خاضع للوعي والإرادة، ودفاعي تبجيلي، وتسفيلي مُنرجِس (انشطاري نفسياً)... ويبدا جليّاً أو، على الأحرى، سوِيّاً أن تكون السِّيَر الذاتية محكومةً، على نحو قَهري، بقانون الغاية والوظائف أي أنّ السيرة تكون هادفةً إلى التطهير وتزكية النفس، إلى التحقق أو التوكيدِ الذاتي، إلى توفير الحمايةِ والاطمئنان والاستقرارِ كما التوازن النفسي...

8 ـ إنّ وَعْينة هذه «القوانين»، هذه البنية، هذه الشيماءة المسبقة اللاواعية، تكون بداية الطريق إلى التحرر. ثم إنّ وعْيَنة الدفاعي والذاتاني والمتخيَّل، البنيوي

والشيمائي، اللاواعي والقسري، نشاطٌ ضروريٌّ كي نلعب مع الموضوعانيِّ والواعي والواقعي، مع التاريخي والشروط والحرية.

مَرجَعية الفَصل:

زيعور (علي ـ)، فلسفةُ الحضارة ومَعْنَية المجتمع، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1994 (صص 241 ـ 266).

ـ قطاعُ الفلسفةِ الراهن في الذات العربية ـ تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان القرن العشرين، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1994 (صص 211 ـ 275).

ـ «التحليل النفسي والصحة النفسية للشخصية والخطاب عند عبد الرحمن بدوي»، بيروت، دار الندوة، 24 كانون الثاني، 2003.

قاسم (جميل ـ)، عبد الرحمن بدوي ـ الحضور والغياب، بيروت، دار الأنوار، 2003.

ـ عبد الرحمن بدوي يكتب سيرة حياته. شهادة على عصرٍ وحقبة... لا تخلو من بعض ادّعاء، جريدة الحياة، بيروت، 12 آذار، 2000.

الفصل الرابع

المـدرسةُ الراهنةُ في تفاعلِهـا وتَحاوُرِها مع جِذْعها والأُخْرَيات

(قراءةٌ راهناويةٌ بالعيِّنة للعقل العَمَلي الأرومِيّ وخلفيتِه المتيافيزيقية)

1 ـ حوار القراءاتِ الراهنةِ النزعةِ حول الشيرازي، كشاهدٍ هنا أو عَيِّنة[1]، مُدْرَكاً في نظريته الفلسفيةِ العملية، يُعمِّق الأفهومات السياسية، والأخلاقية والشرائعية التي، في ميدان العقل العملي داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، نعود إلى صقلها وتعزيز موقعها؛ وإلى تعميق الفصل بين السياسي والأخلاقي، بين القيمة والفضيلة، بين الأُنطولوجي والخير؛ وإلى تسطيع أفهوماتٍ فلسفيةٍ راهنة، من نحو: الحرية، المساواة، كرامة الفرد والوطن، الحق الطبيعي، الديمقراطية، فصل السلطات، الكينوني، الإنسانوي. . .

2 ـ وتدعو المدرسةُ الفلسفيةُ العربية إلى **التعلّم والتجاوز** حيال الحوار، الواجبِ أن يقيمه ميدانُ فلسفةِ الدين (التيار الفلسفي الديني)، بين أجنحة الفلسفة العربية الإسلامية الأرومية؛ بل وبين الراهن والماضي، الجذع والفروع، الخاص والدار العالمية.

3 ـ نرفض القراءةَ التطابقية، والخطاب الأحاديَّ الاستبداديّ؛ ونَنتصِر لقراءةٍ

(1) واخترنا أيضاً، كممثل أو عيِّنةٍ للجناح العربي العثماني، طاشْ كُبْري زاده؛ والتّهانوي، للجناح العربي الهندي. والشخصيات المَعْنيُّ بها هنا هي: الطوسى، الشيرازي، الشهرزوري، الدَّواني.

هي عيادية، طَبيبية، أو طِبْنفسية، وما إلى ذلك من تفسيراتٍ للمعياري والسياسي الاجتماعي تبعاً لمقولات التعدديةِ والحرية، وللاختلاف والتنوّع، وللوحدة التفاعلية أو الحوار الجدلي بين المختلِفين.

4 ـ نشرتُ في «السفير»، بتاريخ 23 و24 آذار 1997، مداخلةً نقديةً تحليليةً، ودعوةً إلى الحوار، حول التمايز وشيءٍ من الاختلاف أو التنوّع بيني وبين ندوةٍ عالميةٍ عَقدتْها جامعة طهران لدراسة جمال الدين (في سنة 1997، 7 ـ 12 آذار).

مع الإحالة إلى كتابنا «ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة»، نشير، أدناه، إلى الخدمات التي أدّيتُها في الجامعتَيْن اللبنانية واليسوعية لأجنحة الفلسفة العربية الإسلامية؛ ولا سيما لجناحَيْها الفارسي العربي، والعثماني العربي. بعد ذلك ننتقِل إلى تفسير الاختلاف في التحليل والموضوعات الفلسفية، وفي منهجيةِ المقاربةِ، بين المدرسة الفلسفية العربية الراهنة والقراءات الفارسية ـ كما القراءة الأصولية ـ للفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي الذي عَقَدَتْ له طهران ندوةً (لم أُشارِك فيها، احتجاجاً؛ وإظهاراً للاختلاف وتعدّدِ المستويات).

5 ـ فيما يلي قراءةٌ مُحاوِرةٌ، مع الإلماحِ إلى الموضوع الأساسي الذي هو: «العقل العملي والفلسفة المعيارية عند الشيرازي». هذا، مع استدعاء صياغةٍ جديدةٍ لدعوةٍ قديمةٍ إلى إنشاء مركزٍ عالمي للفلسفة الإسلامية، وللفلسفة عند العرب المعاصِرين، وللفلسفة في العالم والتاريخ والمستقبل.

6 ـ كلّ عقلٍ عمليّ هو عقل ميتافيزيقي، أو نظرانيّ، غير مفصوحٍ أو هو يكون كامناً. وكلُّ فصلٍ، أو إقامة تمايزٍ ثم حوارٍ، بين اللاهوتي والفلسفي إثراءٌ لكلٍّ منهما ولعلائقيتهما الجدلية التفاعلية في مسعاها من أجل صقلِ السؤال عن الوجود والعقل والخير، عن الإنسان والمعرفة والحرية...

وكلُّ خطابٍ سياسي هو، في المفصوح وغير المفصوح أو عند السطح وفي القيعان والمطمور، خطابٌ لاهوتي.

وكلُّ حوارٍ مع الحاضِرين، أو الآخرين، في الدار العالمية للفلسفة، فلسفة.

I

من التمايز والتحاور إلى إعادة الضبط فالتغيّر

1 ـ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة:

يُدرَّس تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بأعلامِها أو موضوعاتِها، في الشهادة الثانوية التي تتيح لحاملها إمكان الدخول إلى الجامعة؛ ثم في قسم الفلسفة، كليّة الآداب؛ وكذلك في أوساط التعليم الديني المتعمِّق الذي وحده يُثبِت القول إنّ تدبّر الفلسفة، العقل والأَيْسيّات والأخلاق، لم يتوقّف قطّ عَبْر تاريخ الفكر العربي الإسلامي بشخصيته الإسهامية المستقلّة، ورؤيته الشمولانية والواقعانية للوجود والمعرفة والقيمة، للذات والمعنى والخير، للحقيقة والانفعال والفعل، للأنا والآخر والحقل. . .

مع انطلاق التجربة العربية الإسلامية الاجتهادية، على يد المؤسِّس التنويري جمال الدين الأفغاني، ومِن بَعد مع نشاطات عُمّالِ الجامعات العربية، بدا أنّ تاريخ الفلسفة ليس هو الفلسفة: فهو يُدرَّس أو يُقطَّع ويُنظَّم (را: مهنة المؤرِّخ وأدواته)؛ والفلسفة تبتكِر أو تُمارَس، وتُعاش، وتنغمِس في الحقل، ويحيا بها ومن أجلها العقل

والحرية كما الفنُّ والخير ومن ثم الميتافيزيقا والكائن البشري نفسُه.

تأسَّست وتَضمَّنت تجربتنا الجهادية، الراهنة أو الثالثة، على مذاهب هي: الشخصانية (محمد الحبابي)؛ والوجودانية (ع. ـ ر. بدوي)؛ والوضعانية المُحْدَثة (ز. ن. محمود)؛ وفلسفة العِلم؛ والتاريخانية؛ والمدرسةُ الروسية السوفياتية في المادية؛ وفلسفةُ ما بعد الحداثة، والتنويرانية العربية المُحْدَثة (را: زيعور، 1994، قطاع الفلسفة الراهن...).

في كل تجاربنا التاريخية مع العقل، مع الفكر الميتافيزيقي، والتنويراني أو التغيير القائم على العقلانية وثورات العلوم، كانت الفلسفة تتميَّز بالتمحور حول مقولاتٍ واجبةِ التحيّن والتعمّق في مجتمعاتنا اللاهثة؛ من نحو: مقولة الحرية، العقلانية، الإسهام، التنويرانية، التغيير، الاستراتيجيا... وتستمِرّ الفلسفة متمركزةً حول العلمي والمادي، التفاهُمي والحواري، الإنسان والإنسانوي، الوجود هذا وما هو كينوني وأبعادٌ ما ورائيةٌ وقِيمية... وتكون الفلسفة إيماناً؛ تكون إيماناً موسَّعاً مُحْدَثاً، أي منشغِلاً أيضاً بحقوق الإنسان والمجتمع والنّحنُ، وبالآخر والمختلِفِ كمكوِّن للذات، وبالأنتَ كمكوِّنٍ وأساسٍ في الأنا والمعرفة والتواصلية والشورانية...

2 ـ الأفغاني مؤسِّس مدرستنا الفلسفية العربية الاجتهادية.

التجربة الثانية في الميتافيزيقا والعقل العملي.

التنويرانية الأُولى:

أسَّسَ الأفغاني التجربة العربية المعاصرة. فقد قاد التفاعلات والاجتهادات الحضارية في وجه الغرب، أو مع «الدار العالمية للفلسفة والإنسان»؛ وقدّم نظريةً في الفكر الحضاري وفلسفة العقل، في المجتمع وفلسفة الدين و«عِلم التغيير». وتَحيَّنت في جسد تلك النظريةِ ـ الواقعانيةِ معاً والشمولانيةِ ـ مقولاتٌ جديدةٌ في وسط ما كان عندنا آنذاك فلسفةً معهودة، أو فكراً اجتماعياً مسيطِراً، وميداناً للقيم النّقليةِ المتوارَثة.

أعاد الأفغاني توجّهات الفلسفة والفكر والمنغرِس، وجرّأ العقل التنظيري على اعتماد مفاهيم ورؤيةٍ أو توجهاتٍ جديدةٍ. وجرَّ العقلَ إلى الحراثة في حقولٍ محرَّمة،

فاستحقّ مذهبه في النقدانية تسمياتٍ استراتيجيةً هي: التحديث، التجديد، الإصلاح، التمدين، الإجتهاد الحضاري، التحسين... أما مذهبه في العقل، نظرانيتُه أو قولُه الفلسفي، فيسمّى: العقل والعقلانية، التقدّم والحرية، مسؤولية الإنسان وصيانته لذاته، النقد والمعرفة، الحقيقة والسببية، النَّحنُ المستضعَفة والأنتُمُ المعتدية...

يَنصبّ النظر، في مدرستنا الفلسفيةِ العربية، على ما هو تَمحورٌ عند الأفغاني حول النسبي والتاريخي. فالفلسفي هو نظرٌ مجرَّد منزَّه في العقل، العقلِ المتغاذي مع العلم والمتمركِز حول الإنسان الواقعي المغموس في الثقافة والمجتمع والمعنى.

ويهمّنا كثيراً أنْ نَصقل ونُثْري ما هو فلسفة «محضة» أو ميتافيزيقا في شخصية الأفغاني «الرمزية» والانقلابية؛ وأنْ نَنتقد ونحاكِم خطابَها في الإنسان؛ وضبطِ اللاهوتي أو تقييده بالاستراتيجي وفلسفة العلم، وبالكونيّ العالَمينِيِّ ومنطقِ التغيّر والتجدّد والأديان المقارنة. إنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة لا تُغفِل تقديرها الكبير لتحليل المحلي ـ أي الخصوصي والتراثي ـ الذي أنتجه الأفغاني. غير أنّ تلك المدرسة تهتمّ، على نحوٍ أعمق وأكثر، بما هو عند مفكّرنا النقداني التجديديِّ نظرانيةٌ محضة، أو مقولاتٌ وأفهومات وأسئلة تنتمي إلى العقل النظري، إلى هذه الحداثة العربية الأولى، إلى تَدبُّر العقل والحرية والميتافيزيقا، الكُلّياتِ والعِلل والماهيات...

والفلسفة لا تَطرح سؤالاً عن قومية الأفغاني ومذهبه الديني، لغته ودينه، عرقه ولونه... فتساؤلنا ليس يكون عن انتمائه إلى النّحنُ الفرعيةِ الإسلامية، أو إلى هَواهُ السياسي، أو انقهارهِ من طرفِ سياسةٍ ودولة... كان تساؤلنا عن المسكوني أو الإنسانوي في فكره وفِكْراته، وعن قوله عَبْر الحضاري وعَبْر الزمكاني في الدين واللغة، الطائفةِ الدينية والطائفةِ الاجتماعية، الأعراقِ والقوميات، الفكرِ السياسي ومؤسَّسة الدولة في التاريخ، القهر الاجتماعي والإستبداد، المسؤولية والحرية، الحقيقة والنور.

وهمُّنا الفلسفي محرِّكه السؤالُ عن النفس (الروح) والطبيعة والحياة، أو الإنسان والحقيقة والقيمة؛ وليس عن النفس ضمن الفكر اللاهوتي، والحياةِ بحسب التاريخ المحلّي الخصوصي لها، والقيمةِ بحسب الأيديولوجي أو العقائدي والدُّوغمائي...

3 ـ أجنحة الفلسفة الإسلامية، تغاذٍ وتناضُح:

أعدْنا، في المدرسة العربية، تَعْضية وتنظيم الفلسفة الإسلامية مأخوذةً ضمن «الدار العالمية للفلسفة والفكر والإنسان». فقد وضعنا الجذع العام تحت تسميةٍ هي القطاع الأرومي أو السِّنْخي الذي يمتدّ حتى ما بَعد ابن خلدون. ثم تفرّعت الدوحة إلى: **الغُصْن أو الجناح العربي العثماني**. هنا اعتبرنا أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) وحاجي خليفة أبرز ممثِّلَيْن لذلك. ثم ننتقل إلى **الجناح العربي الفارسي**؛ وقد تمثّل هذا بشخصياتٍ سنرى أدناه بعضها، ولا سيما صدر الدين الشيرازي. يبقى جناحان هما **الإسلامي الهندوسي** أي التفاعل بين الفكرَيْن هَذَيْن؛ ثم **العربي الهندي** أي الذي تحقّق على نحوٍ هو الأبرز عند التهانوي، ثم محمد إقبال. .[1].

لا أعرف لهذا التصنيف أو النّماطة محاكَمةً، أو أنّي لم أعرف لذلك نقداً. وذلك العمل التنظيميُّ ليس هو، عندي، غايةً بقدر ما هو منهجٌ شمولانيّ في التفسير والمحاكَمةِ والتأرخة، وبالتالي نظرٌ في التطوير والمنهجيةِ والتغيير الاستراتيجي ضمن الذمّة العالمية للإنسان والمعنى والحقيقة. . .

4 ـ استعادة الطوسي. استئنافُ التنظيرِ والمحاكَمة لعقلَيْه.

انتشالُهُ من المجال اللاهوتي ثم صقلُ أفهوماته الفلسفية الصِّرفة:

في المسعى للعودة إلى الفكر الأخلاقي، والاهتمام بالعقل العملي في قطاعه السياسي الاجتماعي، كان من اللابُدِّيّ تَفحُّص الفكرِ الفلسفيّ المعياريّ عند ن. ـ د. الطوسي. وبداية الكلام هي، الآن وهنا، التنبّه إلى أنّ الطوسي كان معروفاً بالعربية؛ لكنّه لم يكن قَطّ غرضاً لدراسةٍ مستقلة، ولم يكُن يُدرَّس في الجامعة، ولا هو شَكّل يوماً جزءاً من المقرّرات التدريسية الجامعية. فالمنهاج، أو برنامج التدريس، كان يتوقّف عند ابن خلدون ويُقفِل أبواب التاريخ والفلسفة؛ ولا يتقبّل الفكر السَّويُّ ذاك الموقِف المَرَضيَّ، الكاره لنفسه، الفُصامي.

---

(1) يضاف فوق ذلك: الجناح العربي اليوناني اللاتيني، أي الفلسفة الأوروبية الوسيطية ممتدَّةً حتى كانْط.

لم تكن دراسة عبد الله نعمة، ولا دراسة عبد الأمير الأعسم (جامعة بغداد)، مكرّسةً للتحليل النقدي. وكلتاهما لم تهتمّا بالنظر الفلسفي بقدر ما كانتا تقمّشان وتنظّمان؛ فالتأرخةُ كانت المقصود، التأرخة التدقيقية كانت أحد الأهداف.

وتبقى أطروحة علي مقلد، في الجامعة اليسوعية، الأولى التي قدّمت الحكمة (الفلسفة) العملية عند الطوسي. تلتها أطروحة ثانيةٌ، في الجامعة عينها، عن الميتافيزيقا عند الطوسي؛ لكنّها لا تَهمّ موضوعنا هنا، ولا تُقلِقه أو تثريه[1].

5 ـ حارثٌ مَنْسيٌّ في ميادين العقل العملي. الدّواني يُستعاد كمنصّةٍ للنقد:

كنّا نقرأ الدَّواني (1501م) في ترجمةٍ إنكليزية سقيمة، لنصّه الفارسي، أنتجَها تَومْبسون (Thompson)، في لندن، 1839. وسرعان ما كان يظهر الدَّواني، في كتابه **«أخلاقِ جلالي»**، معدِّلاً ملخِّصاً، بتبسيطٍ وترويج، كتاب **«أخلاقي ناصري»** للطوسي. وكان كتاب روزنتال، وهو أيضاً بالانكليزية، **«الفكر السياسي في الإسلام الوسيطي»** (كامبردج، 1982)، يقدِّم تبسيطاً تلميذياً أو للتعليم الأعموميّ من عدّة صفحاتٍ (صص 210 ـ 223؛ أيضاً: صص 299 ـ 305).

تأخّرنا كثيراً، في الجامعة اللبنانية واليسوعية، حتى استطعنا أن نقرأ ترجمةً عربيةً لكتاب الدَّواني. وكان للطالب صادق فضل الله حظٌ في توفير تلك الترجمة؛ فقد نوقِشت أطروحته للدكتوراه، التي حلَّلت وحاكمت فكر الدَّواني أو فلسفته العملية، في 20 آذار، 1999 (را: زيعور، ذكريات الفكر الجامعي العربي. . .، صص 331 ـ 332)[2].

9 ـ إعادة تَدبُّرِ الشهرزوري تجاوزُ فجوةٍ وتوترٍ في السياق والنّص.

تثميره في التأرخة للعقل العملي والفلسفة المعيارية:

أثبتت الدراسةُ النقديةُ للفكر التربوي، ذلك القطاع الأساسي من ميدان سياسة

---

(1) عن الفلسفة الأخلاقية عند الطوسي، را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية. . .، صص 203 ـ 213؛ ميادين العقل العملي. . .، صص 283 ـ 290.

(2) عن الدواني، را: «الدواني ـ قطاع سياسة المنزل الفاضل عند الدواني»، في: زيعور، ميادين العقل العملي. . .، صص 303 ـ 318؛ وبالفرنسية: الفكر الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية، من الكندي حتى الدواني والطوسي فالشيرازي.

المنزل وبالتالي من العقل العملي أو الفلسفةِ العمليةِ في التراث، أنّ الشهرزوري مُنْتِجٌ يَستحِقُّ إنتاجُه الفكريّ أن يوصَف بالبارع، وذي الجودة والنضج. وتوفّرت للباحث، والمعنيّ بسياسة القوت والمرأةِ والولد والخدم، وللمعنيّ أيضاً بسياسة الذات وعلائقيتها والفكرِ الأخلاقي، نصوصُ ذلك الشهرزوري. فقد أزلْنا عنه عتمات، ورفضنا إبقاءه مغموراً مهمَّشاً أو مطروداً، واستعاد موقعاً هو من حقّه، وواجبٌ إقراره.

لا أظنّ أنّ إعادة توزيع المكانة والدور، للمفكّرين المستعادين، المُعادِ تأهيلهم وصقلهم وتثميرهم، قد أوقعتنا في مبالغة، أو في شكلياتٍ وقَعْقعة. وأنا لا أظنُّ أنّنا أسرفنا في تقدير عطاء الشهرزوري غسلاً لذنْبٍ تجاهه؛ وليس في تلك العودة إلى التراث الفكري الأخلاقي، أو العملي، تعويضاً، أو تغطيةَ انجراح، أو عقاباً ذاتياً ومحواً لمشاعر التقصير... ليس في تلك العودة لضبط الشخصية الإسهامية المستقلّة للتربويات والسياسيات، وللفلسفة المعيارية بعامة، مشاعر بالافتخار، أو زهوانية. ولا تكون ظاهرةُ التنظيم الذاتيّ المستمرّ المرِن مُغامَرةً؛ إنّها رهانٌ حضاري، ورغبةٌ استراتيجية بتنظيراتٍ فلسفيةٍ كليّةٍ شاملة متوازنة أي بتنميةٍ للفكر والفعل تكون على النحو الأسرع والأدقّ، الأكثر والأبقى، الأمنع والأجود...[1].

---

(1) را: زيعور، «الشهرزوري ـ خطابُ الشهرزوري في قطاع الحكمة المنزلية»، في: ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة، صص 291 ـ 302. أيضاً: بِلْسّنِرْ (Plessner)، صص 262 ـ 273.

II

الشيرازي: إعادةُ إدراكِ الأفهوماتِ وصقلُ الأسئلة

1 ـ تعدّد مستويات نَصّه، تنوّع قوله الفلسفي أو حيويته وطاقته:

يتميَّز نَصّ ص. ـ د. الشيرازي بتعدّد إمكاناته، وتنوّع قراءاته وأسئلته. فمن السويّ أن نعطيه تفسيراتٍ مبتكَرة، وتأويلاتٍ اجتهاديةٍ، وجديدة. ثم إنّ هذا الغنى في خطابه يتكافأ مع ثراءٍ في الموضوعات الفلسفية التي نستطيع استخراجها أو مقاربتها انتهاضاً من مذهبه في الكائن والنظر والسياسة، أو في الألوهةِ والفلسفةِ والنفس، أو في المتعاليات والجوهري والماهويات كما في المحسوس أو المادّي والعياني والوضعي والشيء، في الإيماني واليقيني والمتخيَّل كما في المجرَّد والثوابت والمفارِق والقيميّ...

2 ـ النّقضُ التنويراني لقراءاتٍ ناقصة. منظوراتٌ سيئة وأيديولوجية:

اعتنَتْ مدرستنا الفلسفيةُ الراهنةُ بتحليلٍ نقديٍّ الرؤيةِ والنّسخ، ومن ثم استعيابي وَتَغَيّوءاً لإعادة التعضيةِ والبَنْيَنة، وللنظر النقديّ في الطرائق أو القراءات التي عهدناها في مقاربة القولِ الفلسفي في تجربة الشيرازي الفكرية ومدرسته الفلسفية.

لا تتمتّع بالمِنعة والاقتدار على التنوير بالعقل قراءةُ الشيرازي على نحوٍ هو، على سبيل الشاهد، أيديولوجي. إنّ التأويل اللاهوتيَّ النَّزعةِ (اللاهوتاني)، لفلسفة الشيرازي، أعجز من أن يُبقيه شخصيةً مستمرّة، وراهنةً باستمرار، في داخل الدار العالمية للفلسفة. ثم أنا ألفظُ الحُكْمَ عينه في صدد قراءته تبعاً لرؤيةٍ غير نقدية، أو لرؤيةٍ تتطابق مع نصه، أو تَفْنى في خطابه بغير محاكَمة... ليست فلسفيةً قراءةٌ تكون تِبعاً لأصولٍ (قوانين) تُغيِّب الإشارة إلى النقائص والمائت، أو لمانعات التكيّف مع خصائص هذه الثورات للعلم وما بعدها من تجارب عالميةٍ في النظر والإنسان والمتعولِم والحقيقة.

3 ـ التفسير وطريقةُ المقاربة انطلاقاً من المَقول العرفاني:

يَتَمَثَّل التيّار العِرفاني، داخل بنية الفلسفةِ العربيةِ الإسلامية، بالفارابي؛ مروراً بابن سينا، وإخوان الصفا، والغزالي. وقد بلغ أوجَه، أو تَتوَّج وسيطَر، على يد الشيرازي. ويعنى هذا أنّ ذلك التيار مُميِّز، وقسِمٌ مِنّا، ونُسغٌ أو أساسٌ وتاجٌ في قطاع فلسفة الدين داخل الفلسفة العربية الإسلامية، وفي قطاع العبادات والفقهيات والكلاميات (را: فلسفات النبوة)، وبل في تفسير القرآن وفي التأويلانية وتفسير الأحلام ونقد النصّ وصناعة البلاغة...

... غير أنّ هذا الحضور الطاغي للعرفاني، وبالتالي لما هو رمزي وإيماني ومتخيَّل، لا يَحْجب أو يَمنع حضور التيّار الآخر المختلف حتى لا أقول المُناقِض، أي التيار الذي قوامه وبُنيتُه التمحور على المحسوس والمادّي، على الأرضِ والوجود أو الدُّنيائي و«الدّهري»، أو هذا الواقع وهذا المجتمع، وهذا الجسد الإنساني الحيّ الفاني، وهذا العقل التاريخي والنسبي والمتغيِّر.

لا يكون تفسير الشيرازي تفسيراً محيطاً، ومن ثم شمولانياً أي فلسفياً وغير أيديولوجي، إلاّ باعتماد الإدراك الكُليّ أو المتكامل، الأَجْمَعي الموحَّدِ الأبعاد، غير المضخَّم المنرجَس وغيرِ المُضأَّل المسفَّل. إنّنا نريد لقراءتنا أن تكون ذات كفايةٍ وفاعلية، وذات مرونةٍ ومعافاة؛ وأن لا تُزمِّن هذه القراءة المرغوبةُ طرائق تكون منجرحةً أو ناقصة، سلبية أو رَيْثيّة، دفاعيةً أو استفزازية...

4 ـ القراءة اللاهوتية حجابٌ حاجز وإدراكٌ أُحاديٌّ مستبِدّ:

هنا نمطٌ من الإدراك يكون قوامه ونُسغه انعدامَ الحرية، ورفْعَ الحواجز بين النّصّ والمتلقّي كالقارىء والناقدِ والمتذوِّقِ والمُدْرِك... وتَلبيسُ (انعدامُ الوجود) المعاني الأخرى، أي العديدةِ والمختلفة أو المُخالِفةِ والضّرامية والمرِنة، يوقِع في أَسْطَرة المعنى الحَرْفي والبُعدِ الوحيدِ الواحد للقول أو اللغةِ، للمعنى أو الحقيقة أو المستوى.

القولُ بالعامل الواحد يلغي الرؤية الأجْمَعية، ويؤخّر التفسير بالعوامل المتزاملة. فالدافع الجزئي إغلاقٌ وانقفال، ونقصانٌ لا يوصِل إلاّ إلى نتيجةٍ جزئية ومجزَّأةٍ وغير كُليّة، مرغوبةٍ وقاصرة ومسبقة. لا يكون التفسير بعاملٍ وحيد سديداً.

وإرادة تعزيز مذهبٍ ديني، أو أيديولوجي، ليست تكون إرادةَ معرفةٍ بقدر ما تَتَمَظْهَر إرادةً للسيطرة والإلغاء، ومنطقاً يَستبعِد ويُقصي أو يَحجب ويَمنع... وفي ذلك التفسير تكثر الأواليات (الميكانسمات) الدفاعية أي الحِيَلية والمُخاتِلة، الإبدالية والطمسية، التلميعية والقسرية، المؤديةِ إلى الإزاحات والتنكر للواقع، الإنسحابية والإسقاطية، النكوصية والطِّفليّة...

لا تكون القراءةُ الأُحاديّةُ الإدراكِ مستقلّةً أو حرّة، ضراميةً أو قادرةً على تطوير ذاتها والتطوير المعرفي... وما ذلك التقصير والمَثْلب فيها إلاّ لأنّها جامدة وتُجمِّد، محكومةٌ بالرغبة واللاواعي، بالمسبَق والجاهز والمتخيَّل... (قا: تثمير بعض المذاهب للقديس توما الأكويني؛ أيضاً، را: التفسير البروتستاني للنصّ الديني والإنسان القارىء أو المفسِّر).

5 ـ انجراح الجودةِ وسوءُ المردودية ونقصُ الفاعلية.

الانحراف عن السواء عند الأيديولوجي إمكانٌ أو إنتحاءٌ قَسْريّ:

تَمنع منهجيةُ كوربِن، أو رؤيتُه إلى النّص الفكريّ وفهمِهِ للقول الفلسفي العربي الإسلامي، التشخيصَ الدقيقَ الذي يُفضي إلى السيطرة على الإشكالي، وإلى الاقتدار على طرح الحلّ أي التحيّنِ بفلسفة العلم، وبمقولات فلسفة الحداثة ثم ما بعد

الحداثة، وبالنزعات لتغيير المعنى في الأخلاق والسياسة، في التاريخ والحقيقة، في تصوّراتنا عن المادة والعياني والزمان، عن الإيماني والخِيلة والحدسي، عن اليقيني والمسلَّمات والمسبَق والأيديولوجي، عن الرمزي والرّقمي واللاواعي، عن المهمَّش والآخر والمختلِف. . .

كأنّ كوزبِن أسطَرَ منهجَه؛ وأضفى الأَسْطَرة على شخصياتٍ فلسفيّة كان من بينها، على سبيل الشاهد، صدر الدين الشيرازي. . . ولستُ الوحيد، ولا الأولّ أو الأخير، الذي يجرح ما أراده ذلك «الإقتحامي»، الدخيلِ الحضاري، الجارحِ والمنجرح: فهو أتقن نسْجَ استعاراتٍ حول منهجه، ورؤيته إلى النصّ، وتصوّره للحقيقة، وللفلسفة بعامة، وللدين والعِرفانِ والرمز.

لقد قلتُ في «ذكريات الفكر الجامعي العربي. . .» إنّ ذلك الرَّجل يُقطِّع، ويَتخيّل، ويَبتهج على غرار أيّ ساديّ، أو تحريفاني، أو جانح فكرياً وحضارياً. . . يَصطاد في الأغوار، وبعينٍ واحدة. . . وينقِّب بعصابية وهذيان عن الرمزيّ ـ أو ما يتوهّم أنّه رمزي ـ رافعاً الحواجز والأسيجة الأيديولوجيةَ بين بُنى الفكر الواحد. لقد نجح ذلك «المهووسُ» بالعرفانيات الإسماعيلية في التحوّل إلى أسطورة، إلى خرافةٍ تُخَرْفِن اهتداءه إلى النور(!) أو ما توهَّم أنّه الحقيقة.

6 ـ القراءة الوجدانية والشخصانية.

مذهب الشيرازي في الإنسان والتألّه والمعرفة اللدنية:

ربما تكون الجامعة اللبنانية أول جامعةٍ عربية، وإسلامية، تقرأ ابن سينا والفارابي، وبعد ذلك آخرين كابن رشد وبخاصةٍ الشيرازي، بمنظارٍ وجوداني وشخصاني؛ ومن ثم مع تشديدٍ على الكائن والكائنية والكينوني.

قراءة ما هو إنسانوي في الإنسان تكون ناجحةً سياقيةً وغير تقطيعية إنْ هي تَعمل على تحليل المفاهيم الجوهرانية، وفكفكة كلِّ ما يمنع الإنسان من أن يكون قيمةً كبرى بل الأكبر، وغايةً هي الأسمى أو المعيار والمِحكّ والميزان. . . وهكذا فنحن نُعيد إلى السَّويّ والصِّراطي تصوّرات الشيرازي، ومَن هم نظراؤه في الفلسفة الإسلامية

الأرومية، عن الإنسان والعقل، المعرفة والحرية، السياسة والقيمة، الخير والحقيقة...

الإنسان المغموس المفعَمُ بالاجتماعي والتاريخي والعياني يكون وحده مقصودَ الفلسفة. فالفلسفة تطرح مسائل عامة تهمّ الإنسان، كلَّ إنسان، وكلَّ ما في كلِّ إنسان. وتكون الفلسفة غير جديرةٍ باسمها ومشروعها إنْ كانت تمكث عند الإنسان الفائقِ المتميِّز أو اللاهوتي، المتربِّب أو الحكيم الإلهي، الإنسان الرّباني أو الربّ الإنساني... هذا الكائن، فعلاً، هو هو هذا الموجود التاريخي الخطّاءُ في هذه الدنيا، وأمام مصيره المأساوي بل ومحدودية علمه وعقله وحريته... تسأل الفلسفةُ عن وجوده ومعرفته، كينونته ومآله، طبيعته وقوله في الخير والحقيقة والمعيار. وتأخذه في كُلّيةِ أبعاده المنفتِحة المتواضحة المتناقحة، الروحاني منهاوالنفسي والجسدي، الاجتماعي والواقعي والتاريخي، العقلي واللاعقلي وغير العقلي، الإيماني والمتخيّل والوضعي...

7 ـ القراءة التشخيصية العلاجية، الحاضرةُ ومستقبليةُ التوجّهات، المُعافاةُ والمُعافية:

هنا القراءة «التحليلْنَصّية»تكون تكييفيةً للعقل المعهود مع روح العصر هذا؛ ومع خصائص ما بعد هذا العصر. ومُراد ذلك هو أنّها تكون قراءةً تفتش للإنسان عن المنعة، والاقتدارِ على الانتقال من الحادث إلى الحَدَث، ومن التلقّي إلى التوليد والإسهام؛ كما هي تعني أيضاً أنّ المواطن المحلّي يعي تماماً انتماءاته الجديدةَ العديدة، والمتفاقمةَ امتداداً وعُمقيةً، إلى فكرٍ عالمي، ومستقبلٍ عِلمي، وفضاءٍ تواصلي كونيٍّ أو عَبْر أوطانيٍّ، فضاءٍ هو عَبْر الحضارات، وما بعد القيم المحلية.

قد لا تكون ناجحةً صائبة كلُّ تَدبّراتنا، أو إدراكاتنا الفكرية، لخطابٍ قادمٍ بل مستجلَبٍ من القرن السابع عشر، إنْ لم تكن التدبّراتِ هذه منتوجاً من منتوجات أجهزةِ العقل المُحارِب ضدّ التزييف والجهلِ وآلام الإنسان، ومنتوجاً يعود إلى منطق التفسير والتقويض والتفكيكيةِ القاصدةِ للتغيير، وأجهزةً متعضِّيةً مسيطِرةً تُزيح وتَنْزاح إلى الزمان الالكتروني، والزمان الضوئي، وعصر الرقم والحاسوب والصورة أو الشبكةِ وما بعد هذه الشاشةِ وهذا الذكاءِ الاصطناعي وثوراتِ العِلمِ المتفاقِمَةِ العديدة.



مَرجعية

ـ أدهم (سامي ـ)، **العَدَمية النِّهيلسِتية، بحثٌ في أنطولوجية الخير والشر والجمال**، بيروت، دار الأنوار ـ دار الفارابي، ط1، 2003.

ـ أدونيس، **الثابت والمتحول**، بيروت، دار العودة، طبعات عديدة.

ـ أركون (محمد ـ)، **القرآن**: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، دار الطليعة، 2001.

ـ **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإِرادات الهيمنة**، بيروت، دار الساقي، 1995.

ـ **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، بيروت مركز الإنماء القومي، 1987.

ـ **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ـ نحو تاريخ آخر للفكر الأسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999.

ـ إسحاق (ميشال ـ)، **معاني الفلسفية في لسان العرب** (الفلسفة العربية الأولى)، دمشق، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 1984.

ـ إمام (إمام عبد الفتّاح ـ)، **المدخل إلى ما بعد الطبيعة**، القاهرة، 1976.

ـ أمين (عثمان ـ)، **فلسفة اللغة العربية**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.

- بَرقاوي (أحمد ـ)، **العرب وعودة الفلسفة**، دمشق، دار طلاس، 2000.
- بَشْتة (عبد القادر ـ)، **الأبستيمولوجيا** ـ مِثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، بيروت، دار الطليعة، 1995.
  - **العقل العلمي في عصر التنوير**، بيروت، دار الطليعة، 1997.
- بَغوُرة (الزّواوي ـ)، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001.
- البَكّاري (كمال ـ)، **ميتافيزيقا الإرادة** ـ أَرْخَياء المعنى في الذات والسلطان، بيروت، دار الفكر العربي، ط1، 2001.
- بِنْعَبد العالي (عبد السلام ـ)، **الميتافيزيقا**، العِلم والأيديولوجيا، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1980.
- الجابري (محمد عابد ـ)، **العقل الأخلاقي العربي...**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- حرب (علي)، **أوهام النخبة**، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.
  - **حديث النهايات**، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004.
  - **العالم ومأزقه**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.
- حسين (نازلي إسماعيل ـ)، **الميتافيزيقا والبحث عن الوجود**، القاهرة، 1983.
- الحفني (عبد المُنعِم ـ)، **المعجمَ الشامل لمصطلحات الفلسفة**، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.
- حنفي (حسن ـ)، **مقدمة في علم الاستغراب**، بيروت، المؤسسة الجامعة للدراسات...، ط2، 2000.
- الخالدي (طريف ـ)، **فكرة التاريخ عند العرب**، بيروت، دار النهار، 1997.
- دولة (سليم ـ)، **ما الفلسفة**، تونس، دار نقوش عربية.
  - **الجِراحات والمَدارات**، تونس، ط1، 1991.
- راشد (رشدي ـ)، **موسوعة تاريخ العلوم العربية**، 3 مج، بيروت، مركز دراسات

الوحدة العربية، ط1، 1997.

ـ رجَب (محمود ـ)، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المصريين**، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1986.

ـ زيدان (محمود ـ)، **فلسفة اللغة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1985.

ـ**مناهج البحث الفسلفي**، بيروت، منشورات جامعة بيروت العربية، 1974.

ـ صبحي (أحمد م. ـ)، **في فلسفة التاريخ**، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط3، 1990.

ـ زيناتي (جورج ـ)، **الفسلفة في مسارها ـ مدخل إلى الفلسفة**، بيروت، دار الأحوال والأزمنة، 2002.

ـ ضاهر (عادل ـ)، **الفلسفة والسياسة**، بيروت، 1990.

ـ الطويل (توفيق ـ)، **أُسُس الفلسفة**، القاهرة، النهضة المصرية، ط11، 1990.

ـ عبد الرحمن (سامية ـ)، **الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1992.

ـ عبد الرحمن (طه ـ)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994.

ـ **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، 2002.

ـ عبد اللطيف (كمال ـ)، **التأويل والمفارقة**: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ عطية (أحمد ع. ـ ح. ـ)، **الديكارتية في الفكر العربي المعاصر**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

ـ الغزالي، **فيصل التفرقة...**، تحقيق سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.

ـ فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ليدن، بريل، 1956 = المستظهري في الرد على الباطنية، تحقيق بدوي، القاهرة، 1964.

- غُصن (أمينة ـ)، جاك دَريدا: في العقل والكتابة والختان، دمشق، دار المَدى، ط1، 2002.
- الفنديِ (محمد ثابت ـ)، فلسفة الرياضة، بيروت، دار النهضة العربية، 1969.
- قاسم (جميل ـ)، المختلف والمؤتلِف، بيروت، منشورات الآن، التوزيع في لبنان: مكتبة الأنوار، 2001.
- الفكر المحض، بيروت، دار الأنوار، 2002.
- مقدمة في نقد الفكر العربي، بيروت، مكتبة الفقيه، 1976.
- قاسم (محمود ـ)، المنطق الحديث ومناهج البحث، القاهرة، الأنجلو المصرية، ط2، 1953.
- قنصوه (صلاح ـ)، فلسفة العِلم، بيروت، دار التنوير، طم، 1983.
- الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، بيروت، دال التنوير، 1983.
- محمود (ز. ن. ـ)، نحو فلسفة علمية، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1960.
- خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، 1953 = موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط2، 1983.
- نظرية المعرفة؛
- ثقافتنا في مواجهة العصر؛
- مجتمع جديد أو الكارثة؛
- هذا العصر وثقافته. . .
- المصباحي (محمد ـ)، من المعرفة إلى العقل، بيروت، دار الطليعة، 1990.
- النّشّار (علي سامي ـ)، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1966.
- النشار (مصطفى ـ)، فلاسفة أيقظوا العالم، القاهرة، دار قباء. . . ، ط3، 1998.
- فلسفة التاريخ، معناها ومذاهبها، القاهرة، وكالة زووم. . . ، 1995.

ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، القاهرة، دار قباء، 1998.
ـ نويهض (وليد ـ)، **عصر الغَلَبة**: اكتشاف أميركا والمركزية الأوروبية، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1992.
ـ عمر (فرحات ـ)، **طبيعة القانون العلمي**، تقديم ز.ن. محمود، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1966.
ـ المرزوقي (أبو يَعرُب ـ)، وتيزيني (طَيِّب ـ)، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001.
ـ مطلب (محمد عبد اللطيف ـ)، **فلسفة الفيزياء**، بغداد، 1977.
ـ مكاوي (عبد ـ)، **لِمَ الفلسفة**، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1981.
ـ محجوب (محمد ـ)، **هيدڤر ومُشكِل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب، ط2، 1996.
ـ هويدي (يحيى ـ)، **حياد فلسفي**، القاهرة، دار القلم، 1966.
ـ وقيدي (محمد ـ) والنَّيفَر (احميدة ـ)، **لماذا أخفقت النهضةُ العربية**، بيروت، دار الفكر المُعاصر...، 2002.
ـ يفوت (سالم ـ)، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، 1999.



الفِهرِس

الباب الثالث

ثورةٌ وصياغة مستجدةٌ للإنسان والعقلين وحقوق المجتمع والوطنِ والمسكونة

أعمال المؤلّف

1 ـ المدرسة العربية الراهنة في علم النفس والصحة النفسية:

1 ـ مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993.

2 ـ حقول علم النفس (بالاشتراك مع م. سليم)، بيروت، دار الطليعة، 1986؛ طبعة مجدَّدة، بيروت، دار النهضة، 2004.

3 ـ مناهج علم النفس (مترجَم، بالاشتراك مع ع. مقلّد) بيروت، المنشورات العربية، طبعات مصوَّرة.

4 ـ علم النفس في ميادينه وطرائقه، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993.

5 ـ مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، الدار العالمية، 1997.

6 ـ تاريخ علم النفس، ترجمة لآخر طبعة فرنسية، ط 1، بيروت، دار النهضة، 2005.

2 ـ المدرسة لعربية الراهنة في الفلسفة والفكر، داخل مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»:

مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل» قد ظهر بمعاونة محمد ع. مرحباً ومحمد رضوان حسن؛ وَرَدَت ضمن ذلك المشروع الكُتُبُ التالية، وهي المتعلّقة بالمدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر:

1 ـ الفلسفة في الهند ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصِرة. . .، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدّين، 1993.

2 ـ تاريخ الفلسفة والعِلم في أوروبا الوسيطية (مترجَم)، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1993.

3 ـ فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع والعلائقية. . .، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1994.

4 ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية. . .، بيروت، مؤسّسة عز الدين 1995.

5 ـ الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعَصْرَيّ النهضة والإصلاح، بيروت، المكتب العالمي، 1998؛ 2001.

6 ـ ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر. . .، بيروت، دار النهضة، 2005.

7 ـ البوذية والهندوسية. .، بيروت، دار البراق، 2004.

8 ـ صراع التيارات حول الذات عَيْنِها والذات الأخرى ـ الدراسة بالعيّنة للعقل الصِّراطي في الذات العربية، بيروت، دار البراق، 2004.

3 ـ متفرّقات في الفكر والفلسفة التأويلية العربية الراهنة:

1 ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، بيروت، دار الأندلس، 1979.

2 ـ كاملُ التفسير الصوفي العِرفاني للقرآن عند الصادق، بيروت، دار البراق، 2002.

3 ـ جعفر الصادق ـ كتاب التقسيم في تعبير الحلم. . .، بيروت، دار البراق، 2004.

4 ـ مُشَجّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالاشتراك مع الأب فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.

5 ـ تحقيق مخطوطات نُشِرت في مجلاّت لبنانية؛ حول: النفسانيات والتربية، الآدابية وعلم الأخلاق، السياسة المنزلية والاقتصاد، تفسير الأحلام والتأويل، الفلسفة والنفس وفَنّ الشِّعر عند ابن سينا كممثِّلٍ للفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة.

6 ـ ذكريات الفكر الجامعي العربي، بيروت، المكتب العالمي، 2002.

7 ـ العقل الجامعي العربي في نصف قرن، بيروت، دار البراق، 2005.

4 ـ مُوسَّعةُ التحليل النفسي الإناسي الألسُني للذات العربية ـ المدرسة العربية في التحليل النفسي:

1 ـ التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطُها السلوكية والأسطورية، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1987.

2 ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983.

3 ـ الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيِّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، 1983.

4 ـ و 5(*) ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979.

6 ـ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة، 1982.

7 ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.

8 ـ التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية ـ بيروت، دار الأندلس، 1985.

9 ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

10 ـ الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري(*)، بيروت، دار الطليعة، 1988.

11 ـ اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية ـ نحو

(*) لم يَصْدر الجزء الرابع؛ هو بِعنوان: الألوهة والإنسان والصحة النفسية الروحية في الذات العربية.

(*) سَقَط من العنوان: ومدرسةُ الاجتهاد الحضاري.

إعادة التعضية للسيميائي واللاامتمايز والظّلي في المجتمع والشخصية والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

12 ـ انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية ـ في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاّق، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1992.

13 ـ تفسيراتُ الحُلم وفلسفاتُ النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000.

14 ـ الأحلام والرموز أداة كشفٍ وعلاجٍ نفسي في مجالات الشخصية والاضطرابات النفسية والفكر، بيروت، دار المناهل، 2002.

5 ـ العقل العملي أو السياسة والأخلاق والتربويات النفسانية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ النصوصُ المجمّعة والقراءةُ النقدانية الاستيعابية للمذاهب:

1 ـ الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي. النّص المؤسّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق.

2 ـ الدراسة بالعيّنة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النّص المؤسّس: نصوص طاش كبري زاده والأخلاق في التربويات وعلم المقدّمات والصحة النفسية الروحية.

3 ـ كتابا جعفر الصادق: حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ـ مع دراسة عن مذاهب التصوف في التربويات وأحوال النفس، وفي التأويلية والأخلاق والرّمازة.

4 ـ التربية والآدابية والتواصل في قطاع أهل الحديث والفقه والعبارة. النّص المؤسّس: كتاب السمعاني ـ أدب الإملاء والاستملاء.

5 ـ الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي. النّص المؤسس: نصوصهما في التعليم وفلسفة التربية وتغيير فلسفة العلوم والطرائق.

6 ـ علوم التربية والنفس والإفادة في تدبير المتعلّم وسياسة التعلّم. النّصَ المؤسّس: الغزّي والعلموي ـ كتاب الميعد في أدب المفيد والمستفيد.

7 ـ التربويات وعلم النفس التربوي والتواصلي في قطاع الفقهيات. النّص المؤسّس:

ابن جماعة ـ تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم.

8 ـ ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة. النّص المؤسّس: النصوص الأَجْمَية من الكندي حتى الطوسي والدواني ثم الشيرازي (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001).

9 ـ حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي ـ داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسّعة. النّص المؤسّس: نصوص فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دامسطيوس، بريسون، أحمد بن إبراهيم. بيروت، مجد: المؤسّسة الجامعية. . ، 2002.

6 ـ أبحاث في القطاع النفسي الاجتماعي والسياسي الأخلاقي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسّعة:

1 - La Théorie pédagogique et la psychologie de l'enfant chez Avicenne.

صدر في دراسات كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9 ـ 1981.

2 - Fondements de la pensée socio - politique arabo - muslmane.

صدر في: mélanges، بيروت الجامعة اليسوعية، 1984.

3 - Formes de la pensée socio - politique arabo - musulmane.

صدر في: دراسات، الجامعة اللبنانية، 1987.

4 - Activités et œuvres socio - politiques d'Avicenne.

صدر في: تقديم «القانون في الطب» لابن سينا، بيروت، مؤسسة عز الدين 1987.

5 - L'Economique dans la pensée philosoque arabo - musulmane.

صدر في: mélanges، الجامعة اللبنانية، 1989.

6 - L'Ethique dans la philosophie arabo - musulmane de Kindi jusqu'au Dawâni.

صدر في: «حوليات» كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اليسوعية، 1995.

7 - La cité greco - islamique et latine chez Platon, Avicenne et saint Thomas.

صدر في: «أوراق» الجامعة اللبنانية، 2000.